Central BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS

ÜBER DIE PERSON JESU UND UBER DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTENTHUMS UND DEN WERTH DESSELBEN FÜR MODERN GEBILDETE, MIT EINER KRITIK DER EVANGELIEN UND DER NEUESTEN SCHRIFTEN ÜBER JESUS.

ALLGEMEIN VERSTÄNDLICH DARGESTELLT

VON

G. JAHN,
emerit. Professor der semitischen Sprachen.

LEIDEN. — 1911.
BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL.

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

4-4-52
20515

APR 3 RECD

ÜBER DIE PERSON JESU, ÜBER DIE EVANGELIEN UND DEN WERTH DES CHRISTENTHUMS FÜR MODERN GEBILDETE.

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/uberdiepersonjes0000gjah

BS524
J19
short title

ÜBER DIE PERSON JESU UND ÜBER DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTENTHUMS UND DEN WERTH DESSELBEN FÜR MODERN GEBILDETE, MIT EINER KRITIK DER EVANGELIEN UND DER NEUESTEN SCHRIFTEN ÜBER JESUS.

long title on title card only

ALLGEMEIN VERSTÄNDLICH DARGESTELLT

VON

G. JAHN,

emerit. Professor der semitischen Sprachen.

TC
Jesus Christ. Appreciation
Christianity. Primitive
N.T. Gospels. Crit, int, etc.
Jesus Christ. Historicity
f

LEIDEN: 1911.
BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL.

1911

BUCHDRUCKEREI vormals E. J. BRILL, LEIDEN.

232
J:5

EINLEITUNG.

Was mich zur Abfassung der vorliegenden Schrift veranlasst hat, ist die Beobachtung, dass die mir bekannten populären Schriften und Vorträge unserer Zeit über Jesus Mangel an Bibelkenntniss, besonders an Kenntniss der Evangelien verrathen, dass die bedeutendsten Forschungen über die Evangelien ignorirt werden, dass man sich in fern liegende Herleitungen verliert, und darüber das Studium der am nächsten liegenden Quellen für die Entstehung des Christenthums vernachlässigt. Dies sind aber unstreitig die Evangelien, und wenn die Geschichte, welche sie enthalten, durch sagenhafte und tendenziöse Einflüsse noch so sehr entstellt ist, so müssen wir für eine Darstellung des Lebens Jesu und für die Untersuchung über seine Person und seine Lehre immer von ihnen ausgehen und durch historische und Textkritik dem wahren Sachverhalt auf die Spur zu kommen suchen. Wegen des sehr bedeutenden Einflusses des Alten Testaments auf das Christenthum ist auch Kenntniss der (freilich ebenfalls durch Sage und Partei-Tendenz stark entstellten) Literatur des Alten Testaments und seiner Kritik nöthig, welche ich in den modernen Schriften über Jesus ebenfalls vermisst habe. Statt sich in Bibelforschung zu vertiefen und heidnische Analogieen erst zu allerletzt heranzuziehen, kehrt man das Verfahren um und entzieht der Forschung das Fundament dadurch dass man historische Beweise übergeht

20513

und unsichere Analogieen in den Vordergrund rückt. Darum schien es mir angezeigt, zunächst das Laienpublicum mit thunlichster Vermeidung aller für dasselbe unverständlicher Kunstausdrücke von rein menschlichem Standpunkt aus mit der heutigen Evangelienkritik bekannt zu machen, um es in den Stand zu setzen, nach gründlichem Studium der Bibel unter Anleitung dieser meiner Schrift sich selbst ein Urtheil über die Entstehung des Christenthums und über die Person und das Werk seines Stifters zu bilden. Ich halte dies Ziel trotz aller den Laien von den Gelehrten vorgespiegelten Schwierigkeiten für erreichbar; denn diese sind in der That nicht so gross, wie es die gelehrten Theologen darstellen; die wirkliche Sachlage ist einfacher, als dieselben zugeben; sie ist erst durch die theologischen Streitereien verdunkelt worden. Um meine Schrift einem möglichst grossen Leserkreis verständlich zu machen, verlange ich nur Vergleichung der Lutherschen Übersetzung, und wenn meine Übersetzung von dieser abweicht, so ergiebt sich der richtige Text entweder durch die Vergleichung von selbst, oder die Fehler der Lutherschen Übersetzung sind von mir ausdrücklich angemerkt worden. Aber jeden Leser meiner Schrift ermahne ich dringend, keine citirte Bibelstelle unverglichen zu lassen, weil auf diesem Gebiet nur durch Eingehen ins Detail selbständige Überzeugung gewonnen werden kann, und diese auch dem Laien zu verschaffen, ist mein Hauptbestreben gewesen. [1])

Es ist nicht zu leugnen, dass das Christenthum bei den Gebildeten unserer Zeit einer grossen Indifferenz begegnet,

---

1) Zu diesem Behuf habe ich auch kurze Erklärungen schwieriger Stellen gegeben. Es wird mir lieb sein, wenn ich von Lesern auf Stellen, die noch der Aufklärung bedürfen, aufmerksam gemacht werde.

und schon Schleiermacher hat darum seine Reden über die Religion an die „Gebildeten unter ihren Verächtern" gerichtet. Dass aber für die Fragen der Entstehung des Christenthums und der Person seines Stifters dennoch Interesse vorhanden ist, haben die stark besuchten populären Vorträge darüber in unseren Tagen gezeigt. Die Teilnamlosigkeit kann also nur daher kommen, dass man die religiösen Mitth ilungen zu sehr in fachgelehrte und dogmatische Formeln kleidet, welche den Laien unverständlich und den Gebildeten unserer Zeit anstössig sind. Die religiösen Fragen müssen als rein menschliche in allgemein verständlicher Weise erörtert werden, die Bibelforschung muss ihres specifisch theologischen Charakters entkleidet und popularisirt werden, wenn sie in weiteren Kreisen Interesse erwecken und der religiösen Indifferenz steuern soll. Einen grossen Teil der Schuld dieser Interesselosigkeit trägt der Religionsunterricht an den höheren Lehranstalten. Diese Anstalten haben recht eigentlich die hohe aber schwierige Aufgabe, die Resultate der Wissenschaft ihres Fachcharakters zu entkleiden und für alle Gebildeten zu vermitteln. Ich habe selber als Religionslehrer die Erfahrung gemacht, dass die Schüler der oberen Klassen nach einer rationellen Auffassung des Christenthums hungert und dürstet, und dass durch einen Unterricht in solchem Sinn diese bisher in den Hintergrund gedrängten Lectionen zu den interessantesten gemacht werden können. Dass die mangelhafte Ertheilung dieses Unterrichts, in welchem man den wissenschaftlichen Fragen unserer Zeit als „nicht schulgemäss" möglichst aus dem Wege geht, indem man die kirchliche Dogmatik in überlieferter, kritikloser Weise weiter überliefert und dadurch den Unterricht interesselos macht, ja nicht selten dem Spott der Schüler aussetzt, nicht immer Schuld der Lehrer ist, sondern öfter von oben her begünstigt wird,

dafür will ich aus meinem Leben einen Beweis liefern.

Ich war unter dem Mühlerschen Ministerium Religionslehrer in den oberen Klassen des Köllnischen Gymnasiums in Berlin. Ich hatte mit meinem Bestreben, die Resultate der neueren Kritik und Philosophie den Schülern der oberen Klassen mitzutheilen, Erfolg, und es gelang mir, Interesse zu erwecken. Dabei stiess ich auf Differenzen zunächst mit dem Königlichen Provinzialschulrath, einem von Charakter hoch achtbaren, aber wissenschaftlich beschränkten Mann, der meinen Unterricht als zu kritisch für das Gymnasium bezeichnete und eine mehr elementare Fassung desselben wünschte. Er bestand darauf, dass es weniger darauf ankomme, den Unterricht interressant zu machen, als die Schüler zu Christen zu machen. Ich wandte ein, dass ich dies nur durch Erweckung wissenschaftlichen Interesses für die oberen Klassen und für die Gebildeten unserer Zeit überhaupt für ausführbar hielte, dass aber Interesse nur zu erwecken sei, wenn die Resultate der Wissenschaft unserer Zeit den Schülern der oberen Klassen mitgetheilt würden. In welchem Umfang sie für die Schüler verständlich und förderlich seien, müsse die Praxis ergeben. Ich hätte mich mit dem Herrn Schulrath, der meinen Unterricht eifrig besuchte, und meinen guten Willen und auch meine Erfolge anerkannte, wie ihm selber die Hebung des Religionsunterrichts aufrichtig am Herzen lag, schliesslich noch verständigt, als die kirchliche Aufsichtsbehörde dazwischen trat. Durch ein Schulprogramm über die Evangelien, welches ich geschrieben hatte, aufmerksam geworden, inspicirte der Probst an der Petrikirche, zugleich Ephorus des Gymnasiums mit Aufsichtsrecht über die Religionsstunden, Köllner meinen Unterricht, schrieb in meinen Lectionen eifrig nach und machte seinem Freund und Landsmann, dem einflussreichen Generalsuperintendenten Hofmann, Mittheilung davon. Nachdem dieser meinen

Unterricht ebenfalls inspicirt und im Anschluss daran rein academische, zum Teil für die Schüler unverständliche Vorträge meist orthodoxer Richtung in den Klassen gehalten hatte, gab er in der Lehrerconferenz zu Protokoll, dass er am Religionsunterricht im Ganzen nichts auszusetzen habe, und machte nur, nachdem das Collegium bis auf die Religionslehrer nach Beendigung der Conferenz entlassen war, in kleinem Kreise private, nicht amtliche Aussetzungen; dagegen berichtete er an den Cultusminister v. Mühler, dass der Unterricht am Gymnasium in der bisherigen Weise nicht fortgesetzt werden dürfe. Als ich ihm in der Vossischen Zeitung diese Doppelzüngigkeit vorhielt, unterblieb die Antwort; privatim soll er nach mir gemachten Mittheilungen auf Anfragen erklärt haben, er habe die Beantwortung aus Schonung für mich unterlassen. Der Unterricht wurde mir auf Verfügung des Ministers entzogen; der Schulrath aber, welcher ebensowenig wie der vortragende Rath im Ministerium Dr. Wiese das Verfahren des Generalsuperintendenten billigte, versprach trotz seines orthodoxen Standpunktes, wenn die Umstände sich änderten (d. i. wenn der Minister entlassen würde) mir den Unterricht wieder zu verschaffen.

Im Anschluss hieran möchte ich einige Worte über den Werth des Religionsunterrichts für die Schulen überhaupt sagen. Derselbe ist durch die Mittheilung unverständlicher oder doch in der Schule nicht erklärter Dogmen, durch Überladung des Gedächtnisses mit zum Teil unverstandenen Bibelsprüchen und Kirchenliedern so verhasst geworden, dass fast alle liberalen Parteien seine gänzliche Verbannung von der Schule fordern und ihn den einzelnen Religionsgesellschaften überlassen wollen. Ich halte dies bei aller Anerkennung der Nothwendigkeit der Trennung von Staat und Kirche für einen Misgriff; denn der kirchliche Unterricht ist nie rein wissenschaftlich, sondern

immer mehr oder weniger vom Dogma abhängig; es ist aber für das Leben nothwendig, die Schüler über religiöse Fragen in ebenso vorurtheilsfreier Weise wie über die politischen Fragen der Gegenwart aufzuklären. Dies ist nicht bloss für die höheren Schulen, sondern ganz besonders auch für die oberste Stufe der Volksschule [1]), welche als Einheitsschule die Schule der Zukunft ist, nöthig, aber freilich erst nach einer gründlichen Reform der Volksschule, deren Ziele höher gesteckt werden müssen, ausführbar. Solchen Unterricht, der nicht bloss Eine Confession behandeln dürfte, sondern eine Religionsgeschichte im Kleinen (vielleicht mit Einschluss des Judenthums, Christenthums, des Islam und des Buddhismus) geben müsste, kann aber nur die Schule, nicht die Kirche ertheilen, und da die religiösen Bewegungen zu den wichtigsten der Zeit gehören, so ist der Religionsunterricht integrirender Bestandtheil eines Lehrplans, welcher für das Leben vorbereiten soll.

Noch habe ich mich mit den wichtigsten neueren Bearbeitern der Evangelien und des Lebens Jesu auseinanderzusetzen. Klarheit haben erst David Strauss und die sogenannte Tübinger Schule (Baur, Zeller, Hilgenfeld, Schwegler) in die Evangelienkritik gebracht, [2]) Strauss durch den Nachweis des mythischen Charakters der 3 ersten Evv., Baur u. A. durch den Nachweis tendenziöser, im Interesse kirchlicher Richtungen hergestellter Geschichtsconstruction besonders im 4. Ev., aber auch stark bei Lucas nachweisbar, und auch bei Marcus und Matthaeus nicht fehlend. Beide Richtungen der Kritik haben Vorläufer gehabt, die mythische, besonders für die Kindheits- und Auferstehungsgeschichte, in De Wette, Schleiermacher, Hase, Ewald u. A.,

---

1) Auf der Unterstufe wäre die kritiklose Ueberlieferung der biblischen Sagen und Geschichten mit Hervorhebung ihres poetischen und moralischen Werthes beizubehalten.

2) Wie verkehrt beurtheilten noch Lücke und Schleiermacher das 4. Ev.!

die tendenziöse in Bruno Bauer und dem s. g. sächsischen Anonymus. Die beiden letzteren schossen über das Ziel hinaus, und während Br. Bauer für das 4. Ev. Baurs eigentlicher Vorläufer gewesen ist, ist er in seiner Kritik der ersten Evv., die er gegen Strauss als Bearbeitungen des Ev. Marci erklären will, welches er falsch ebenso wie das 4. Ev. als reine Tendenzschrift auffasst, stark auf Irrwege gerathen. Seine Kritik des 4. Ev. ist aber noch heut beachtenswerth, mehr als Baur dies Wort haben will, und besonders die Mängel der Reden und Disputationen Jesu im 4. Ev. sind von ihm mit Erfolg aufgedeckt worden. Der s. g. sächsische Anonymus hat in den 3 ersten Evv., besonders bei Lucas, ironisirende und persifflirende Züge entdeckt, welche, wenn sie auch von ihm stark übertrieben sind, doch ihre Berechtigung haben und von der Tübinger Schule ebenfalls nicht nach Gebühr anerkannt worden sind. Im Ganzen aber ist es diese Schule, welche die Evangelienkritik auf die Höhe der Wissenschaft erhoben hat, und bei Weitem das Meiste, was bis heute gegen sie von Bleek, Ebrard, B. Weiss, Harnack u. A. vorgebracht worden ist, trägt den Stempel der Reaction. Ein Hauptzweck meiner Schrift ist, diese Schule, der Theologie unserer Zeit gegenüber, wieder zu Ehren zu bringen, wie dies schon Pfleiderer angestrebt hat.

Nur zwei Richtungen sind es, welche die Kritik seit dem durch ungünstige Behandlung Seitens der Facultäten und Staatsbehörden veranlassten Erlöschen der Tübinger Schule gefördert haben: erstens die von Pfleiderer u. A. betonte und neuestens stark übertriebene Vergleichung mit den griechischen und orientalischen (Adonis-, Osiris-, Attis-, Mithras-) Mysterien, eine Vergleichung, welche schon die alten Kirchenlehrer (freilich zu Ungunsten der Mysterien) angestellt haben, wozu die (ebenfalls stark übertriebene) Vergleichung mit der noch sehr unklaren

babylonischen Mythologie Seitens der Assyriologen kommt; zweitens die Textkritik von Merx, welcher, ganz wie ich selber im A. T. [1]), auf Grund einer auf dem Sinai gefundenen syrischen Übersetzung [2]) aus dem 3.—4. Jahrhundert nachgewiesen hat, dass der griechische Text des N. T. auf Schritt und Tritt dogmatische Correcturen erfahren hat. Diese höchst bedeutenden Nachweise sind von den Theologen noch lange nicht gebührend berücksichtigt worden.

Obgleich diese Schrift für Laien geschrieben ist, dürfte auch der Fachgelehrte sie nicht ohne Nutzen lesen.

Das von mir citirte Leben Jesu von Strauss ist die Volksausgabe, die einen Bestandtheil der Hausbibliothek eines Jeden bilden sollte, der Interesse für Christenthum hat.

Noch mache ich darauf aufmerksam, dass ich in dem grundlegenden Teil meiner Schrift, d. i. in dem über die Evangelien, jede Polemik vermieden habe, was selbstverständlich in den meine Gegner betreffenden Partieen nicht thunlich war. (Apoc. bedeutet Apocalypse, d. i. Offenbarung Johannis).

Wer sich die Vergleichung der Evangelien erleichtern will, kaufe die bei Reuther und Reichardt in Berlin erschienene deutsche Synopse von Koppelmann.

Zur Erweckung des Interesses dürfte es für Nichtfachgelehrte rathsam sein, zuerst die letzten Abschnitte meiner Schrift (von S. 224 an) zu lesen.

G. JAHN.

---

1) Vgl. meine Schrift über die Bücher Esra und Nehemja S. LXXXVII (unten) f.

2) Von mir mit Sinait. Syr. bezeichnet.

DRUCKFEHLER:

S. 81 Z. 16 liess: „die Frauen" statt „sie Frauen".
„ 126 „ 15 „ „eines" statt „einer".
„ 142 „ 15 ist vor Joh. 5, 28 die Klammer (zu setzen.
„ 153 „ 5 v. u. liess: „zuverlässigere".
„ 248 Fussnote letzte Zeile liess: „Zweideutigen".

Zuzatz zu S. 237 Z. 9 v. u.

Dies gegen Haeckel und viele heutigen Monisten, welche mit Unrecht dem Christenthum Dualismus vorwerfen und sich darum von ihm lossagen.

Das Evangelium Matthaei,

verglichen mit den anderen Evangelien.

Mt. beginnt passend mit dem Geschlechtsregister abweichend von Luc., der dasselbe 3, 23 vor dem öffentlichen Auftreten Jesu weniger passend einschiebt. Die Ungeschichtlichkeit ergiebt sich besonders daraus, dass beide (Mt. 1, 3–6; Luc. 3, 31–33 [1]) das Geschlechtsregister Rut 4, 18–22 aufnehmen, welches als Teil der erdichteten Geschichte von der Rut ebenfalls erdichtet ist. Auch im A. T., besonders in der Chronik, sind viele Genealogieen erdichtet. Über das Nähere des Registers des Mt., in welchem vier Glieder ausgelassen sind, und doch eins (David oder Jechonja) zweimal gezählt werden muss, um 3×14 [2]) (V. 17) herauszubringen, vgl. Strauss, § 53 f. Die Hinzufügung von vier ausländischen Müttern bei Mt. (V. 3, 5, 6) hat universalistische Tendenz und tritt der jüdischen Engherzigkeit entgegen; auch Uria, der Mann der Batseba, ist nach 2 Sam. 11, 3 ein Ausländer, ein Hetiter (ähnliche Tendenz Mt. 3, 9; 8, 11; 21, 43; 22, 9 f.). Auch die drei Weisen aus dem Morgenlande

---

1) Hier entsprechen Admin und Arni (so ist zu lesen) V. 33 beide dem Aram Mt. 1, 3 f. woraus beide corrumpirt sind; Rut 4, 19 (Râm) hat die ursprüngliche Form. Aehnliche Namenverdoppelung Lc. 3, 31 Melea und Menna, beide aus Benjah (Sohn Jahwes) entstanden.

2) Nach 14 Generationen hatte David das Königthum hergestellt und nach 14 Generat. verloren; nach abermals 14 Generat. sollte es durch Christus wiederhergestellt werden (Meyer-Weiss).

Mt. 2 haben universalistische Beziehung. Von derselben toleranten Tendenz den Ausländern gegenüber geht das Buch Rut aus. Erdichtung zeigt sich Mt. V. 15 f. in der Aufeinanderfolge von Jakob und Josef wie bei den Patriarchen, Luc. 3, 25 in der Zusammenstellung der Prophetennamen Amos, Nahum und Naggai (= Haggai), ferner bei Luc. in der Häufung der gleichbedeutenden Namen Mattan, Natan, Mattath, Maath, Mattathias, Mattatha (alle = Gabe Gottes, z. T. mit Wegfall des Gottesnamens), sowie in der Verdoppelung desselben Namens in verschiedenen Formen [1]). Das grösstentheils erdichtete Register des Luc. ist das spätere, wie aus der Herleitung der Nachkommen Davids über Natan V. 31 statt über Salomo (so Mt.) hervorgeht; letzterer wurde mit seinen Nachkommen als götzendienerisch gemieden. Auch hatte Jeremja 22, 30 geweissagt, dass keiner von den Nachkommen Jechonjas (Mt. 1, 12) auf dem Thron Davids sitzen und über Juda herrschen solle. Auch die Zurückführung bis Adam und Gott bei Luc. ist weniger jüdisch-beschränkt als die bis Abraham bei Mt. Das wichtigste Moment des Registers des Mt. ist, dass die sinaitische syrische Übersetzung 1, 16 liest: Josef zeugte Jesus, also eine rein menschliche Erzeugung Jesu annimmt. Nur bei dieser Annahme hat das Geschlechtsregister Sinn. Ebendort steht V. 21: sie wird *dir* einen Sohn gebären, und V. 25: und er nahm sein Weib an, und sie gebar *ihm* einen Sohn, und *er* nannte seinen Namen Jesus.

Merx hat gefunden, dass Mt. 3, 1 sich besser an 1, 17 anschliesst als an 2, 23 und schliesst daraus, dass Mt. 1, 18—2, 23 spätere Einschaltung ist. Die hier be-

1) Vgl. oben S. 1. Vgl. auch die Zusammenstellung von Semein (= Simeon), Josef, Juda, Jochanan Lc. 3, 26 f., wiederholt in V. 30, nur etwas variirt (vgl. auch V. 24, wo Jannai (oder Janna) statt Jochanan steht). Kosam V. 28 bedeutet Wahrsager. Esli V. 25 ist Azalja 2 Kön. 22, 3.

sonders häufigen Citate kennzeichnen das Stück als Eigenthum des Bearbeiters, der auch sonst mit Vorliebe im Leben Jesu Erfüllungen alttestam. Weissagungen nachweist. Vgl. 1, 21 mit Ps. 130, 8; 1, 23 mit Jes. 7, 14 (bei Jes. mit Beziehung auf die Frau des Jesaja, nicht auf eine Jungfrau); 2, 6 mit Micha 5, 1 (lies „unter den Tausenden Judas"); 2, 15 mit Hosea 11, 1 (bei Hosea mit Beziehung auf den Auszug des Volkes Israel aus Aegypten); 2, 17 mit Jerem. 31, 15 (bei Jerem. mit Beziehung auf die Wanderung des Zehnstämmereichs ins Exil, dessen Hauptstammväter Ephraim und Manasse die Enkel der Rahel sind, bei Mt. umgedeutet auf den (dem Josephus unbekannten) Kindermord, welchem das Jesuskind ebenso wie Moses, Cyrus, Romulus und andere berühmte Kinder entgeht). 2, 23 hat keine entsprechende Stelle im A. T.; zu Grunde zu liegen scheint Jes. 11, 1, wo neṣer Spross bedeutet, und 1 M. 49, 26, wo nazir der Geweihte, ursprünglich Bezeichnung des Josef, später messianisch gedeutet wurde. Letztere Stelle ist ein Beweis dafür, mit welcher Nonchalance das A. T. öfter citirt wird, wofür sich Belege sowohl in Citaten des A. T. wie in denen des N. T. finden. Die Stelle von der Rahel ist bei Mt. 2, 16 auf Betlehem gedeutet nach der Correctur des sogenannten Jahwisten, eines der Quellenschriftsteller des Pentateuch, welcher im Interesse des Reiches Juda 1 M. 35, 19 das Grab der Rahel, welches nach 1 Sam. 10, 2 an der Grenze des Stammes Benjamin, d. i. im Stamm Efraim lag, nach Betlehem verlegte. Auch der Stern der Weisen geht auf das A. T., nämlich auf 4 M. 24, 17 zurück, wo er sich zwar auf David bezieht, aber von den Christen messianisch gedeutet wurde.

Mc. 1, 1 schneidet in energischer Weise alle Kindheitsgeschichten ab wegen ihrer Widersprüche und ihrer Unzuverlässigkeit. Auch mit den Genealogien will er nichts zu

thun haben, indem er Jesum als Sohn Gottes bezeichnet.

Die folgenden Stücke: das Auftreten des Täufers, Jesu Taufe und Versuchung, Jesu Auftreten in Galilaea, Berufung der ersten vier Jünger, erzählen die 3 ersten Evang. in derselben Reihenfolge. Über das *Auftreten des Täufers* spricht sich Joseph. Arch. 18, 5, 2 weit weniger bestimmt aus; nach ihm fordert er nur Gerechtigkeit und Frömmigkeit und erklärt die Taufe für ein Symbol der Reinigung der Seele. Die Ankündigung des Reiches Gottes ist wohl aus dem Leben Jesu Mt. 4, 17 in das des Täufers zurückgetragen. Die Kennzeichnung des Jordan als „Fluss" Mc. 1, 5 setzt einen ganz entfernten Leserkreis voraus. Die Busspredigt, nach Mt. an die Pharisaeer und Sadducaeer, nach Lc. mit stärkerer antijudaistischer Tendenz an das ganze Volk gerichtet, und der Hinweis auf den Stärkeren, der nach ihm kommt, sind christliche Zusätze, jener ebenfalls aus dem Leben Jesu zurückgetragen. Diese Strafrede des Täufers lässt Mc. als zu schroff aus (vgl. die Auslassung von Mt. 8, 5—13 bei Mc. aus demselben Grunde, besonders wegen V. 11 u. 12), Lc. aber erweitert sie, indem er sie zu einer allgemein menschlichen Anrede macht und mit Ermahnungen an die Zollbeamten und Soldaten verbindet. Lc. 3, 7—9 stimmt fast wörtlich mit Mt. 3, 7—10 und ist wohl daher entlehnt; es ist für Lc. zu schroff. Lc. 3, 11 ist Milderung von Mt. 5, 40. Luc. beginnt das Auftreten des Täufers 3, 1 mit einer scheinbar sehr genauen Zeitbestimmung, welche trotz des zu Grunde liegenden Zweckes des Scheines der Glaubwürdigkeit den Lysanias (+ 30 vor Chr.) viel zu spät ansetzt und unrichtig so lautet, wie wenn Hannas und Kaifas zusammen Hohepriester gewesen wären. Letzteres fasst Joh. 11, 49 noch unrichtiger so auf, dass das Hohepriesteramt jährlich wechselte. Luc. motivirt geschickt das Auftreten des Täufers so, dass er in der Wüste von

Gott den Auftrag erhielt[1]) und von dort sich in das Jordanthal begab und predigte; dessenungeachtet ist dies secundär Mt. gegenüber. Mc. übergeht die nach Jes. 40, 3 erdichtete „Wüste" des Mt. ganz als unwahrscheinlichen Ort für die Predigt. Derselbe verbindet (1, 2. 3) mit der von Mt. citirten Stelle Jes. 40, 3, welche sich auf die Rückkehr der Exulanten bezieht, die andere Stelle Mal. 3, 1, welche die Sendung eines Boten vor dem Tag des Herrn (d. i. vor dem Eintreten des messianischen Reiches) weissagt, der Mal. 3, 23 als Elias näher bestimmt ist, in dessen Costüm (2 Kön. 1, 8) der Täufer annähernd bei Mt. u. Mc. auftritt, während Lc. dasselbe als zu äusserlich-asketisch streicht. Schon in der Kindheitsgeschichte 1, 15 hatte ihn Luc. als Nasiraeer hingestellt. Dagegen setzt Lc. V. 5 f. aus Jesaja 40, 4 f. hinzu, dass jede Schlucht ausgefüllt und jeder Berg erniedrigt werden und das Krumme gerade und das Rauhe glatt gemacht werden soll, nach seiner irenischen, ausgleichenden Tendenz, wie er auch C. 6 aus der Bergpredigt eine Feldpredigt gemacht hat[2]). Das Tragen der Schuhe bei Mt. 3, 11 steigern Lc. u. Mc. zum Auflösen des Riemens, und Mc. 1, 7 fügt das nichtssagende, nur auf Ausmalung berechnete „sich bückend" hinzu. Das Taufen mit Feuer streicht Mc., ebenso übergeht er das Reinigen der Tenne und das Verbrennen der Spreu (Mt. 3, 12; Lc. 3, 17, wörtlich übereinstimmend) als zu schroff.

Die Taufe Jesu (Mt. 3, 13—17; Mc. 1, 9—11; Lc. 3, 21 f.) setzt voraus, dass sich J. sündhaft fühlte; denn die Taufe des Täufers geschah mit einem Sündenbekenntnis (Mt. 3, 6). Um dies für das spätere Dogma von der Sündlosig-

1) Aber schwerlich in einem bestimmten Jahre, wie Lc. angiebt.

2) Man muss dergleichen nicht für Spielerei halten; solche Symbolisirungen liegen im Geschmack der Zeit und sind bei Joh. noch häufiger als bei Luc. Letzterer bildet auch hier den Übergang zu Joh.

keit Jesu anstössige Moment zu eliminiren, setzt Mt. V. 14 u. 15 hinzu (alle Gerechtigkeit [1]) erfüllen bedeutet jedem heiligen Brauche sich um Anstoss zu vermeiden unterziehen, auch wenn man nicht dazu verpflichtet ist). Mc. u. Lc. scheinen diesen tendenziösen Zusatz in ihrer Vorlage nicht vorgefunden zu haben. Alle 3 Evangelisten deuten die Taufe zu einem Mittel der Mitteilung des heil. Geistes Gottes um, mit der Tendenz, den Hauptzweck der Taufe, die Sündenvergebung, für die Person Jesu auszuschalten. Die Taube ist aus der jüdischen Tradition genommen, nach welcher sie schon über dem Urgewässer 1 M. 1, 2 als Symbol der göttlichen Geistes geruht hat; Luc. fügt 3, 22 hinzu: in leiblicher Gestalt, wohl um dem späteren Dogma von der Persönlichkeit des. h. Geistes entgegenzukommen. Die Stimme von oben lautete ursprünglich nach dem auf einen israelitischen König gedichteten, aber messianisch gefassten Ps. 2, 7: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt (so noch eine alte Handschrift des Lucas und einige Kirchenlehrer), d. i. heute habe ich dich zum König (nach den Evang.: zum Messias) eingesetzt, was geändert wurde, nachdem die Erzeugung Jesu vom heil. Geist nach Mt. 1, 20 Dogma geworden war. Man legte nun für den zweiten Teil des Ausspruches Jes. 42, 1 zu Grunde. Am weitesten in der Ausschaltung Jesu als Object des Taufactes geht Joh. 1, 32—34, wonach die Taubenerscheinung lediglich ein Zeichen für den Täufer ist, um Jesum zu erkennen, für Jesum selber also alle Bedeutung verloren hat. Taufe zur Sündenvergebung und Versuchung streicht Joh. als gänzlich unpassend für seinen Logoschristus. Die Steigerung in der Ansschaltung des dogmatisch Anstössigen ist unverkennbar.

---

1) Das hebr. Ṣedâḳâ in der späteren Bedeutung von Werken der barmherzigen Liebe.

Die Erzählung von der *Versuchung Jesu* (Mt. 4, 1—11; Lc. 4, 1—13; Mc. 1, 12 f.) während des vierzigtägigen Aufenthalts in der Wüste (der in Judaea, der grössten und bekanntesten in Palaestina) hat den vierzigjährigen Aufenthalt des Volkes Israel in der Wüste, wo es von Gott versucht, d. i. sein Gehorsam auf die Probe gestellt wurde, zum Vorbild. Ohne hier oft Gesagtes zu wiederholen (vgl. Strauss § 66), beschränke ich mich darauf, das Verhältniss der Evangelien zu einander zu erörtern. Am ursprünglichsten ist auch hier Mt. Lc. streicht V. 2 das Fasten bei Nacht Mt. 4, 2. Statt des Plurals Steine V. 3 hat Lc. den Singular; denn ein Brot genügte. Der V. 4 aus 5 M. 8, 3 citirte Spruch bedeutet: Der Mensch lebt von Allem, was Gott durch sein Wort, d. i. durch seinen Befehl entstehen lässt, womit zunächst die Wüstenspeise des jüdischen Volks, Manna und Wachteln, gemeint ist. Die Steigerung der Versuchungen bei Mt. ist unverkennbar, der Schluss Mt. 4, 11 hochpoetisch. Dass Luc. 4, 1 ff. erweitert und dadurch den Eindruck der Erzählung schwächt, springt von selbst in die Augen. Aus „vom Geist" Mt. 4, 1 macht er rationalisirend „im Geist." Um in der Wüste zu bleiben und nicht bei der letzten Versuchung aus der Stadt in dieselbe zurückzukehren, lässt er die dritte Versuchung des Mt. unmittelbar auf die erste folgen, übersieht aber, dass durch diese geringfügige Ortsänderung die weit wichtigere Steigerung der Versuchungen zerstört wird. Durch „in einem Augenblick" V. 5 bringt Lc. einen zauberhaften, theatralischen Zug hinein. Dem Schluss V. 13 raubt er durch Streichung der Engel, welche bei ihm 2, 9—13 schon bei der Geburt Jesu in seinem Dienste erschienen waren, seine poetische Schönheit und verräth durch den rationalisirenden Zusatz „eine Zeitlang" (wörtlich: „bis zu einer passenden Zeit"), dass er erwogen hat, dass die moralischen inneren Kämpfe

sich durch das ganze menschliche Leben fortsetzen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass hier Lc. den Mt. benutzt hat. Mc. 1, 12. 13 giebt offenbar einen Auszug aus Mt. Er beginnt mit seinem Lieblingswort „sofort" (Luther abschwächend „bald"), welches er unzählige Male anbringt, um in ohnmächtiger Weise die Darstellung lebhafter zu gestalten [1]), steigert das „Führen" Mt. 4, 1 zum „Austreiben" und fügt trotz seiner Kürze doch den übertreibenden, an die Apokryphen erinnernden und vielleicht nach dem Vorbild Adams im Paradiese gemachten Zug hinzu, dass Jesus mit den Thieren verkehrt habe. Die Worte V. 13 „er wurde vom Satan versucht, und die Engel dieneten ihm" enthalten eine Kürzung des Textes des Mt., welche, wenn man sie ohne Vergleichung des Mt. liest, den ursprünglichen Sinn unverständlich macht. Auf diese Erzählung ist für die Beurtheilung der Reihenfolge der Evangelisten besonderes Gewicht zu legen.

Mt. 4, 12 u. Mc. 1, 14 motiviren die *Uebersiedelung Jesu von der Jordanaue und der judäischen Wüste nach Galilaea* dadurch, dass J. gehört habe, dass Johannes der Täufer (von Herodes) ergriffen war (so richtig Sinait. Syr. statt „überantwortet war" im griech. Text), sicher unhistorisch; denn Galilaea gehörte dem Herodes Antipas ebenso wie Peraea, wo der Täufer gefangen gesetzt wurde. Es ist ein Versuch, die Versuchung in Judaea mit dem Folgenden, was sich in Galilaea abspielt, zu verbinden; historisch ist, dass J. bis kurz vor seinem Tode Galilaea nicht verlassen hat. Lc. 4, 14 führt, um die Ungeschichtlichkeit zu vermeiden, die Rückkehr nach Galilaea auf den Antrieb des Geistes zurück. Dass J. Nazaret verliess, ist Mt. 4, 13 hinzugesetzt, weil er nach 2, 23 nach Nazaret übergesiedelt sein sollte. Das Auftreten Jesu in Kaper-

1) Mt. 4, 20. 22 steht es weit passender; dagegen hat es Mc. 1, 20 in der Parallele falsch gestellt.

naum [1]) erklärt Mt. 4, 15 f. in seiner Weise als Erfüllung von Jes. 9, 1. 2, was sich aber ursprünglich auf die Befreiung der weggeführten Exulanten bezieht; Mc. u. Lc. lassen dieses Citat, wie auch andere Citate des Mt., aus. Lc. 4, 14 f. erweitert den Text des Mt.; Mc. 1, 14 f. schliesst sich enger an Mt. 4, 17 an, erweitert aber den bei Mt. einfach und würdig lautenden Text durch einen Wortreichtum, der den Eindruck nicht steigert, sondern schwächt. „Glaubt an das Evangelium" bei Mc. ist im Munde Jesu unpassend und passt eher zur Zeit des Evangelisten.

Die Berufung der vier Fischer zu Aposteln erzählen Mt. 4, 18—22 und Mc. 1, 16—20 fast übereinstimmend, nur dass Mc. 1, 20 aus Mitleid mit dem von seinen Söhnen verlassenen Vater die Tagelöhner als bei ihm zurückbleibend erwähnt. Über das Sagenhafte der Erzählung sowie über Elias und Elisa als alttest. Vorbilder vgl. Strauss § 69. Dagegen giebt Lc. 5, 1—11, welcher keine besondere Quelle benutzt hat (gegen B. Weiss und A.), der Erzählung eine ganz andere Wendung. Er führt sie weiter aus, indem er J. von der Mitte des Seees aus malerisch, aber historisch unwahrscheinlich die Menge belehren lässt. Petrus erscheint als erster Berufener [2]) der Apostel (er legt V. 8 in echt lukanischer Weise ein Sündenbekenntnis ab); doch müssen ihm die Collegen von dem anderen Schiffe zu Hülfe kommen (Anspielung auf die Heidenapostel Paulus, Barnabas u. A.). Dass das Netz zerreisst, ist Symbol

---

1) Bedeutet „Dorf Nahums", des Propheten, corrigirt aus El-Ḳosch Nahum 1, 1, weil Ḳosch edomitischer Götzenname ist.

2) Der Evangelist übersieht, dass Simon Petrus schon 4, 38 in der Begleitung Jesu erscheint. Der Titel „Vorsteher, Aufseher" (Luth. ungenau Meister) welchen die Apostel wie Untergebene Jesu im ersten Teil des Ev. Luc. geben, ist für den Standpunkt der Judenapostel charakteristisch. In der heidenchristlichen Einschaltung des Lc. (9, 51—18, 14) erscheint der Titel nur einmal 17, 13, um die Differenz wenigstens etwas auszugleichen.

für die Menge der Bekehrten; darüber dass es in der unseren Text weiter bildenden Stelle Joh. 21, 11 nicht zerreisst, vgl. die Erklärung dieser Stelle. — Bei Mt. 4, 23—25 folgt eine summarische Zusammenfassung der Lehr- und Wunderthätigkeit Jesu als Einleitung zur Bergpredigt (vgl. Lc. 6, 17). Das Wunderprogramm (Heilungen von Dämonischen, Mondsüchtigen und Gelähmten) ist noch nicht so entwickelt wie das in 11, 5, welches nach alttestamentlichen messianisch gedeuteten Stellen hergestellt ist.

Von der *Bergpredigt* an tritt hervor, dass Mt. gruppirt und dadurch die ursprüngliche Reihenfolge der Thatsachen des Lebens Jesu aufhebt. Solche Gruppirungen sind C. 5—7 die Bergrede, das Programm der Lehrthätigkeit Jesu, welches der Evangelist gleich am Anfang seiner Wirksamkeit aufstellt; C. 8 u. 9 eine summarische Zusammenstellung von Wundern als Bestätigung der in der Bergrede geschilderten Prophetenthätigkeit; C. 10 Ansprache an die Apostel bei ihrer Aussendung; C. 12 Entwickelung des Gegensatzes zu den Pharisäern, Schriftgelehrten und Jesu nächsten Verwandten; C. 13 Parabeln über Werth und Entwickelung des Reiches Gottes; C. 21, 23 — C. 22 Schluss, Disputationen mit Pharisaeern, Sadducaeern u. A. verbunden mit Parabeln über die Verwerfung Jesu seitens der Juden, woran sich C. 23 die grosse Rede gegen die Pharisaeer anschliesst; C. 25 Zusammenstellung von Parabeln über die letzten Dinge.

Bei Lc. 6, 12 ff. geht richtig die Aufzählung der Apostel der Bergrede voran; denn diese ist an alle Apostel gerichtet; die Berufung aller, nicht bloss die von vieren (Mt. 4, 18 ff.) muss ursprünglich auch bei Mt. vorher erzählt gewesen sein. Auch die Bewohner von Tyrus und Sidon kommen bei Lc. 6, 17, um Jesu Predigt zu hören (heidenchristlich). Selbstverständlich ist die Rede von J. nicht in der Ausdehnung, wie sie Mt. giebt, auf einmal

gehalten worden; in C. 7 hört der Zusammenhang auf, und Lc. giebt die Sprüche derselben an verschiedenen Stellen; das Meiste nimmt er als mehr für das Heidenchristenthum geeignet in seine Einschaltung auf [1]), er giebt in seiner Feldpredigt (vgl. das über diesen Begriff zu Mt. 3, 1—12 Bemerkte) C. 6, 17 ff. nur den Inhalt von Mt. 5 und 7 und auch diesen nur zum Teil. Von den sieben Seligpreisungen des Mt. [2]) hat Lc. 6, 20 f. nur drei und diese in anderer Fassung: die der Armen, die der Weinenden (statt der Traurigen bei Mt.) und die der Hungernden, Alles eigentlich zu fassen. Mt. giebt hier eine spätere Umdeutung; statt des Lachens des Lc. setzt er den Trost, statt des sinnlichen Hungerns das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit (d. i. Rechtschaffenheit [3]), und statt der Armen (an Besitz) die Armen an Geist, was ein schiefer Ausdruck ist (der Evangelist wollte sagen, dass die Armut nicht als eine Armut an äusserem Besitz, sondern als eine Sehnsucht nach geistigen Gütern gefasst werden soll). Lc. giebt diesen Teil der Rede noch in der ursprünglichen judenchristlichen Fassung, so dass derselbe dem Gleichniss vom reichen Mann und armen Lazarus Lc. 16 entspricht, von welchen dieser in Abrahams Schoos kommt bloss weil er arm gewesen ist, und jener an den Ort der Qual, bloss weil er reich gewesen ist. Diesem Ort der Qual entsprechen die Weherufe Lc. 6, 24 f., welche bei Mt. fehlen. Sogar den Jüngern wird ein Wehe

1) Vgl. 5, 13 mit Lc. 14, 34 u. Mc. 9, 50; Mt. 5, 18 mit Lc. 16, 17; Mt. 5, 25 mit Lc. 12, 58; Mt. 5, 32 mit Lc. 16, 18; Mt. 6, 7—13 mit Lc. 11, 1—4; Mt. 6, 22 f mit Lc. 11, 34 f.; Mt. 6, 24 mit Lc. 16, 13; Mt. 6, 25—33 mit Lc. 12, 22—31; Mt. 7, 7—11 mit Lc. 11, 9—13; Mt. 7, 22 mit Lc. 13, 25.

2) Auch 7 Bitten im Vaterunser, 7 Gleichnisse Mt. 13, je 14 (2×7) Glieder der Genealogie Mt. 1, 17.

3) Diese Verbesserung sollte in der Bibel überall durchgeführt werden. Vgl. besonders Mt. 5, 20.

zugerufen, wenn die Menschen Gutes von ihnen reden; denn solches hätten ihre Väter den falschen Propheten gethan (im A. T. nicht zu belegen). Mc. übergeht die Bergrede ganz, wohl weil sie, zumal in der Grundschrift, zu judaistisch war, doch hat er 3, 13 ff. das Besteigen des Berges mit der Ernennung der Apostel, was beides bei Lc. 6, 12—16 der Feldpredigt voran geht. Mc. hat also hier eine Rede vorgefunden. Merx hat (Matthaeus S. 72 ff.) sehr wahrscheinlich gemacht, dass Mt. 5, 17 die Propheten eingeschoben sind, um den Ausdruck „erfüllen" zu rechtfertigen, welcher im A. T. zwar von den Propheten, aber nicht vom Gesetz gebraucht wird[1]). Der ursprüngliche Text scheint gewesen zu sein: Glaubt nicht, dass ich gekommen bin das Gesetz zu zerstören; ich bin nicht gekommen zu lösen, sondern zu binden (vgl. 16, 19). Dies wurde als zu judaistisch corrigirt. Ebenso ist „bis Himmel und Erde vergehen" und „bis Alles geschieht" Correctur statt „bis zur Gründung des Himmelreichs" d. i. des messianischen Reiches, gemacht, um den Ausschweifungen mehrerer antinomistischer Secten des Urchristentums entgegenzutreten. Mt. 5, 19 scheint mit dem „Kleinsten" auf Paulus zu zielen, der sich 1 Cor. 15, 9 selber so nennt (Mt. 11, 28 wird unpassend statt dieses Superlativs der Comparativ gesetzt, weil jener als zu schroff erschien). V. 30 fehlt in Sinait. Syr.; er gehört nicht zur Auslegung des 6. Gebotes, während das Auge in V. 29 als Erreger der bösen Lust erträglich ist. Vielleicht hat aber auch hier ursprünglich statt Auge etwas Anderes gestanden (vgl. Mt. 19, 11, 12). Die ursprüngliche Fassung von V. 37 findet sich Jacob. 5, 12 und bei Kirchenlehrern: Euer Ja sei Ja und euer Nein sei Nein! Ebenso hier Sinait. Syr.

---

1) Röm. 13, 8 ist nachpaulinisch und setzt den corrigirten Text unserer Stelle voraus.

Der Text des Mt. enthält in der Verdoppelung schon eine zum Schwur hinneigende Betheurung. Die Gesetzesauslegung Jesu übergeht Lc., weil sie ihm, zumal nach der ursprünglichen Fassung, zu wenig paulinisch war. Paulus verwirft alle Werke des Gesetzes. Andererseits übertreibt Lc. die Forderungen des Mt., so wenn er zu dem Gebot, dem Bittenden zu geben (Mt. 5, 42) hinzufügt (6, 30): Von dem, der dir das Deinige nimmt, fordere es nicht zurück(!) C. 5, 47 übersetzt Luther ungenau „freundlich thun" statt „grüssen", womit die im Orient noch heut behandelte Frage berührt wird, ob man Andersgläubige grüssen dürfe (vgl. die Belege bei Merx Mt. S. 116). Die Frage ist auf Jesus zurückgeführt, um der hier vorgeschriebenen Praxis eine Auctorität unterzustellen. Lc. 6, 32 hat „lieben" statt „grüssen", wohl ursprünglich. Wegen des Grüssens schreibt Mt. 5, 48 „vollkommen" statt des passenderen „barmherzig" Luc. 6, 36. In Mt. 6, 4 u. 6 ist „öffentlich" mit mehreren Handschriften zu streichen (vgl. V. 18); die Vergeltung ist die *innere* Befriedigung. Zum Gebet des Herrn Mt. 6, 9 ff. erdichtet Luc. 11, 1 in seiner Weise eine Veranlassung. Luc. 11, 3 ist „täglich" vielleicht ursprünglich und epiusios (= ausreichend) aus Mt. eingesetzt. Die „Erlösung vom Bösen", d. i. vom Satan Mt. 6, 13 streicht Lc. 11, 3 als für seine aufgeklärtere Zeit unangemessen. Ebenso streicht er „dein Wille geschehe" vielleicht als ungeeignet für eine Bitte. Mt. 6, 23 ist von Lc. 11, 35 f. in seltsamer Weise verdreht; der Ausdruck „wenn dein ganzer Leib (sollte heissen dein Auge) hell ist und keinen finsteren Teil hat, so wird er (der Leib) ganz hell sein, wie wenn die Leuchte mit dem Strahl dich beleuchtet" passt nicht zur vorhergehenden Ermahnung, das innere Licht nicht zur Finsterniss werden zu lassen. Auch sollte es heissen: Er wird so hell sein, wie wenn u. s. w. Das Bild von der Leuchte mit ihrem Strahl ist matt. Mt. 6,

24—33 stimmt fast wörtlich mit Lc. 16, 13; 12, 22—31 überein (Lc. 12, 26 ist ein matter Zusatz; Mt. 6, 34 streicht Lc., weil es ihm als Aufforderung zum Leichtsinn erschien). Lc. 6, 37 f. ist Erweiterung von Mt. 7, 1, 2, ebenso Lc. 11, 11 f. von Mt. 7, 9, 10, und Lc. 6, 43—46 von Mt. 7, 16—21. Lc. 13, 27 ist die „Ungesetzlichkeit" Mt. 7, 23 in „Ungerechtigkeit" verwandelt, weil jenes antipaulinisch ist. Lc. 6, 47—49 ist deutliche Überarbeitung von Mt. 7, 24—27. Mt. 7, 13 f. wird von Lc. 13, 24 gekürzt. Das Gebot der Feindesliebe Mt. 5, 44 ff. hat Lc. 6, 27—36 in der Feldpredigt, nicht in der paulinischen Einschaltung (9, 51—18, 14) wegen der damit verbundenen Empfehlung der guten Werke. Die Warnung davor, das Heilige den Hunden zu geben und die Perlen vor die Säue zu werfen, damit die Perlen nicht mit Füssen getreten und die Geber nicht von den Säuen zerrissen werden (wie wenn dies irgend möglich wäre!) Mt. 7, 6 streicht Lc. wegen der antipaulinischen Beziehung der Hunde und Schweine auf Heiden und Heidenchristen, ebenso die Warnung vor den falschen Propheten Mt. 7, 15 wegen ihrer Beziehung auf Paulus[1]). Mt. 7, 22 f. setzt die Idee des jüngsten Gerichts voraus; es wird von Lc. 13, 25 f. ganz umgedeutet: Statt des Prophezeiens, des Austreibens der Dämonen und des Wunderthuns bei Mt. (ebenfalls mit Beziehung auf Paulus, vgl. 1 Cor. 14, 1; 2 Cor. 12, 12) wird bei Lc. das Essen und Trinken vor Jesus und das Anhören seiner Predigt in den Strassen der Juden gesetzt, d. i. aus den verworfenen Paulinern des Mt. werden

---

1) Mit dem Verbot zu richten Mt. 7, 1 könnte ursprünglich ebenfalls auf Paulus gezielt sein; vgl. 1 Cor. 5, Gal. 2, 11 ff.; 2 Cor. 11, 13—15. Wegen der nur schwer erkennbaren Tendenz hat Lc. 6, 37 es aufgenommen. Mit derselben Tendenz scheint mir die ganz unpaulinische und in den Zusammenhang nicht passende Stelle Röm. 2, 1—10 eingeschoben zu sein. Vgl. die antipaulinische Stelle Jacob. 4, 11 f.

verworfene Juden gemacht. Mt. 7, 28 u. 29 hat Luc. hier gestrichen, weil die Rede bei ihm lange nicht die Bedeutung hat wie bei Mt.; dagegen hat er den Inhalt der Verse beim Auftreten Jesu in Kapernaum 4, 32, wo die Stelle vielleicht ursprünglich gestanden hat; ebenso Mc. 1, 22 (fast wörtlich nach Mt.).

Nach der Bergrede übergeht Mt. *die Heilung des Dämonischen*[1]), womit Jesus bei Luc. 4, 31—37 u. Mc. 1, 21—28 seine öffentliche Wirksamkeit eröffnet, als zu unbedeutend nach dem grossartigen Auftreten in der Bergrede (vgl. besonders 7, 29: er predigte wie einer, der unumschränkte Macht hat, Luth.: gewaltig); vielmehr lässt er unmittelbar auf die Bergrede die *Heilung eines Aussätzigen* folgen (8, 1—4)[2]), welche Luc. (5, 12—16) und Mc. (1, 40—45) später setzen.[3]) Gleich darauf folgt bei Mt. als ebenfalls bedeutenderes Wunder die *Heilung des Knechtes (oder Sohns) des Centurio* (Hauptmanns) von Kapernaum (8, 5—13), welche der auch hier (V. 2—7. 9) erweiternde Luc. (7, 1—10) ebenso wie die vorige Heilung bedeutend später setzt und der neutrale Mc. wegen des schroffen Ausspruchs gegen die Juden V. 11 u. 12[4]) ganz

1) Der Ausdruck „Lehre" Mc. 1, 27 statt „Wort" Lc. 4, 36 beweist klar die Abhängigkeit des Mc. von Lc. Es geht auf das hebr. dabar zurück, was ebensowohl Wort wie Sache bedeuten kann; hier = Sache (ebenso Lc. 2, 15). Mc. hat es missverstanden. Luth. richtig Lc. 4, 36 „Ding".

2) Dass J. den Geheilten verbietet die Heilung bekannt zu machen (ebenso 9, 30, vgl. Lc. 4, 41; 8, 56) kommt daher, dass er als Messias noch nicht öffentlich auftreten wollte. Das Verbot unterbleibt auf dem Wege nach Jerusalem Mt. 20, 33 (vgl. die Parallele 9, 30). Eine seltsame Motivirung des Geheimhaltens als Erfüllung von Jes. 42, 1—4 steht Mt. 12, 15—51. „Zum Zeugniss für sie" d. i. zum Zeugniss für das Volk, dass ich der Messias bin, und dass sie mich mit Unrecht verworfen haben (vgl. 10, 18; Mc. 13, 9).

3) Lc. 5, 15 f. erweitert den einfachen Text des Mt.; Mc. 1, 42—45 geht noch über Luc. hinaus und fügt übertreibende Züge hinzu (V. 43 u. 45). In V. 42 verbindet Mc. den Text des Mt. und Lc..

4) Mt. hat judenchristlichen, aber antijüdischen Standpunkt.

übergeht (V. 11 u. 12 setzt Lc. in die Einschaltung 13, 28 f.). In den Stücken Mt. 8 u. 9, in deren Reihenfolge Mt. mit Mc. u. Luc. übereinstimmt, folgen die *Heilung der fieberkranken Schwiegermutter des Petrus.* [1]), *Stillung von Wind und Meer* auf dem See Gennezaret [2]), die *Heilung von zwei schwer kranken Dämonischen* d. i. nach dem Volksglauben von einem bösen Geist Besessenen im transjordanischen (fingirten) Heidenland der Gergesener (5 M. 7, 1), deren Dämonen in eine Heerde Säue (Bild des Heidenthums wie 7, 6) fahren [3]) am einfachsten bei Mt., weiter ausgemalt bei Lc., noch weiter bei Mc. Ferner die Heilung eines *Gelähmten* [4]), eines *blutflüssigen Weibes*, und die *Erweckung*

---

1) Den einfachen Bericht des Mt. erweitert zunächst Lc. 4, 38—41, dann noch mehr Mc. (besonders in 1, 30b), welcher V. 32 „als es Abend geworden war" aus Mt. 8, 16 und „als die Sonne untergegangen war" aus Lc. 4, 40 nimmt. Man beachte das doppelte „sofort" (Luth. bald, alsbald) Mc. 1, 29. 30, welches auch hier die Darstellung lebhafter gestalten soll ebenso wie Mc. 1, 12. Vgl. ferner die Ausmalung des Mc. in C. 4, 38 f., verglichen mit Mt. 8, 24 u. Lc. 8, 23; Mc. 5, 3—10, 15. 18—20 mit Mt. 8, 28 f. u. Lc. 8, 28—30, 35—39; Mc. 2, 3. 4 mit Mt. 9, 2, Lc. 5, 18. 19; Mc. 5, 26. 29—37. 40—43 mit Mt. 9, 18—25, Lc. 8, 41—56; Mc. 3, 5 mit Lc. 6, 10. Fast überall ist die Reihenfolge: Mt., Lc., Mc. zweifellos.

2) Auf Grund von Ps. 107, 25. 28—30 gebildet (Hengstenberg), in den Wunder, die im A. T. von Gott ausgesagt sind, im N. T. auf seinen Sohn, den Messias, übertragen werden. Vgl. auch Nahum 1, 4. Unbegreiflich für uns ist, dass Hengstenberg trotz der Vorbilder des A. T. die Geschichtlichkeit festhält.

3) Die Dämonen gelten auch Paulus 1. Cor. 10, 20 als heidnisch. Bei Plato sind sie niedere Gottheiten. Joh. hat weder Dämonen, noch Dämonische; für ihn ist die Heilung dieser häufigen Krankheit ein überwundener Standpunkt.

4) Krankheit und andere Leiden gelten im A. T. als Sündenstrafen; daher ist die Aufhebung der Leiden Folge der Sündenvergebung (vgl. Jes. 33, 24). Die Frage Jesu Mt. 9, 5 bedeutet: Dass ich Sünden vergeben kann, beweise ich dadurch, dass ich die Krankheit heile. Kann ich dieses, was schwerer ist als Sündenvergebung, so kann ich auch jenes. Jesus steht auch hier ganz auf dem Standpunkt des alttestamentlichen Judenthums. Mc. 2, 3 f. 9 ist Fortbildung von Lc. 5, 18 f. 23; das Neue bei Mc. ist deutliche Steigerung oder Ausmalung.

der Tochter eines Vorstehers vom Tode (bei Mc. 5, 22 als Synagogenvorsteher näher bestimmt und Jaïrus, d. i. Erwecker genannt, ebenso bei Luc. 8, 41 [1]), ferner die *Heilung von zwei Blinden und einem tauben Dämonischen* (9, 27—34 [2]). Daneben regt sich die pharisäische und Schriftgelehrten-Opposition bei der Berufung des Zollbeamten, Matthaeus 9, 9—17, bei Mc. 2, 14 u. Luc. 5, 27 Levi

---

1) Nach Mt. 9, 18 ist das Mädchen wirklich gestorben, nach Mc. 5, 23 liegt sie in den letzten Zügen, ein rationalisirender, secundärer Zug. Luc. 9, 42 setzt das Imperfect ἀπέθνησκε, wie wenn er das Sterben als etwas Unvollendetes hätte bezeichnen wollen. „Drücken" Mc. 5, 24 statt „ersticken" Lc. 8, 42 ist Milderung eines stark übertreibenden Ausdrucks. Bei Lc. 8, 45 bemängelt Petrus die Aussage Jesu, ganz dem Standpunkt des Lc. angemessen; vom neutralen Mc. gestrichen. Bei Lc. 8, 54 treibt J. Alle (also auch die drei judenchristlichen Jünger) hinaus; bei Mt. 9, 25 das Volk, bei Mc. 5, 40 nimmt er die welche bei ihm waren (d. i. die drei Jünger) mit sich. Mc führt die Darstellung des Lc. auf Schritt und Tritt weiter aus; er weiss, dass die blutflüssige Frau durch ihre Kuren pecuniär immer mehr herunterkam (5, 26), und dass die Tochter des Jaïrus zwölf Jahre alt war (5, 42). Das aramäische talita kumi V. 41 ist Mache des Mc., um den Schein der Augenzeugenschaft herzustellen.

2) Diese Wunder unterliegen dem Verdacht, vom Evangelisten erdichtet zu sein, um das Mt. 11, 5 aufgestellte Wunderprogramm vollständig zu belegen. Daher auch zwei Blinde wegen des Plurals in 11, 5. Der Hergang ist schematisch dargestellt: Jesus wird als Sohn Davids, d. i. als Messias (vgl. Mt. 12, 23; 21, 9) um Erbarmen angerufen (wie Mt. 20, 30). Er fordert Glauben, auf dessen Zusage hin sie geheilt werden (vgl. 9, 22; Mt. 9, 24). Jesus verbietet den Blinden, ihre Heilung bekannt zu machen (wie 8, 4; 12, 16; 17, 9). Noch schematischer ist die Mt. 9, 32—34 folgende Heilung des tauben Dämonischen dargestellt. Vgl. zu V. 33 Mc. 1, 27 u. Mt. 9, 8 und zu V. 34 Mt. 12, 24. Mt. 12, 22 erscheint noch ein Dämonischer, der zugleich taub und blind ist. (Bei Lc. 11, 14 f. ist der Dämon selber taub). Solche Erdichtungen sind besonders beliebt, um Aussprüchen und Gesetzen eine Veranlassung zu geben. So wird Mt. 8, 19 der Ausspruch Jesu, er habe nicht wo er sein Haupt hinlege, ziemlich ungenügend dadurch motivirt, dass ein Schriftgelehrter sich erboten habe, ihm überallhin zu folgen, und gleich darauf V. 22 der Ausspruch: Lass die Todten (d. i. die geistig Todten) ihre Todten (d. i. die körperlich Todten) begraben, dadurch, dass einer „von den Schülern" Jesum um die Erlaubniss gebeten habe, bevor er ihm nachfolge, erst seinen Vater zu begraben. Vgl. damit die wohl auch erdichtete Veranlassung zum Vaterunser Lc. 11, 1, ferner die Veran-

genannt [1]) und bei den Heilungswundern 9, 3. 34 (vgl. 12, 24 ff.). Mt. 9, 37 nimmt Lc. 10, 2 in die Einschaltung auf; die grosse Ernte ist bei ihm ein Erfolg der 70 Heidenapostel. — Es folgt in C. 10 die *Ernennung der Apostel* mit Lebbaeus oder Taddaeus (gleichbedeutend = Herzer), statt Judas Jacobi Lc. 6, 16, um den Namen des Verräthers zu vermeiden, und die *Rede bei ihrer Aussendung*, deren stark judaistischer Anfang (V. 5 f.) von Mc. und Luc. gestrichen ist. V. 23 kennt nur eine Wirksamkeit in Israel. Einen grossen Teil versetzt Lc. in die Einschaltung, V. 15 in die Rede an die 70 Jünger (10, 12). Lc. 9, 3 u. Mt. 10, 10 verbieten den Stock; Mt. V. 10 fordert barfuss zu gehen; Mc. 6, 8, 9, der einen Auszug giebt, gestattet von späterem Standpunkt aus Stock und Sandalen, Lc. 9, 3 schweigt von den letzteren ganz. Die Vorhersagung der Wiederkunft Christi vor Vollendung der Mission in Israel Mt. 10, 23 streichen Mc. u. Lc. als unerfüllt. Die Rede verliert von V. 26 an ihren ursprünglichen Charakter und enthält Aussprüche allgemeiner Art ohne specielle Beziehung auf die Apostel (so auch V. 17—22). — C. 11 folgt die *Botschaft Johannes des Täufers*, der an der Messianität Jesu zweifelt („der da kommen soll" V. 3 ist messianischer Titel), ganz abweichend vom 4. Evang-, wo schon der Täufer den Messias als Lamm Gottes, d. i. nach Jes. 53, 7 als leidend, und als praeexistirend

---

lassung zu dem Gesetz über die Lästerung des Namens Gottes 3 M. 24, 10 u. 11, die 4 M. 15, 32—36 erzählte Veranlassung zur Bestrafung des Bruches der Sabbatsfeier, und die Veranlassung zum Gesetz über die Erbtöchter 4 M. 27, 1—7.

1) Der Name Matthaeus (10, 3 ausdrücklich „der Zöllner" genannt) ist im 1. Ev. statt Levi gesetzt, um den Verfasser des 1. Ev., welcher nach uralter Ueberlieferung Matthaeus hiess, zum Apostel zu machen. Ebendarum macht Mc. 2, 14 den Levi zum Sohn des Alphaeus, des Vaters des Apostels Jacobus (Mt. 10, 3). V. 29 hat der paulinische Lc. „Zöllner und Andere" statt „Zöllner und Sünder" bei Mt. u. Mc.

kennt (1, 29. 30) und sich ihm unterordnet (3, 30 [1]). Daran knüpfen sich bei Mt. Reden Jesu über den Täufer [2]) über die Unempfänglichkeit galilaeischer Städte [3]) für seine Wunder, von welchen aber nichts erzählt ist, über die Bevorzugung der Unmündigen vor den Weisen von Gott, über die eigene Einheit mit Gott, Sanftmuth und Demuth (V, 25—30), vielleicht aus einer „Weisheit Gottes" (V. 19) betitelten Schrift entleht (vgl. Luc. 11, 49 [4]). Von V. 20 an fehlt der Zusammenhang [5]). V. 28—30 streicht Lc. 10, 21 f., weil sich das Joch V. 29 auf das Gesetz beziehen liess. — Die als Nachträge zu c. 8 u. 9 erscheinenden Stücke Mt. 12, 1—14 vom *Aehrenraufen der Jünger am Sabbat* [6]) und von der *Heilung der verdorrten Hand,* welche bei

---

1) Letzteres wird dadurch unwahrscheinlich, dass noch nach dem Tode des Täufers die Johannesjünger als von den Christen getrennte Sekte bestanden (Act. 19, 1—7). Diese grundverschiedenen Anschauungen stellen verschiedene Stadien des Bewustseins der urchristlichen Gemeinde dar, welche in das Leben Jesu zurückgetragen sind.

2) V. 11 enthält eine Correctur: der Kleinere statt der Kleinste im Himmelreich ist grösser als er (vgl. zu Mt. 5, 19).

3) Chorazin verkürzt aus Chazar-ênôn Ez. 47, 17?

4) Mt. 10, 27 hat den Standpunkt des Ev. Joh. (10, 15) und ist wohl späterer hymnusartiger Einsatz. Eine derartige Bewustseinseinheit mit Gott setzt göttliche Würde Jesu voraus und passt nicht zum Ev. Mt., welches Jesum nur als menschlichen Messias darstellt.

5) Lc. 7, 27 (Citat aus Mal. 3, 1) stimmt ganz mit Mt. 11, 10, beide aber weder mit dem hebr. Text noch mit der LXX, ein Beweis, dass Lc. den Mt. benutzt hat. Mc. 1, 2 schliesst sich ebenfalls an Mt. an.

6) „Zweiterster Sabbat" Lc. 6, 1, was soviele Erklärungen erfahren hat, ist einer von den Sabbaten, welche auf den ersten Sabbat des Jahres, d. i. auf den ersten Sabbat des Nisan nach 2 M. 12, 1 (etwa April) folgten, d. i. ein Sabbat aus der Jahreszeit in welcher das Getreide reif war. Ursprüngliche Construction von σαββατον δευτεροπρωτον wäre σαββατον δευτερον του πρωτου. Vgl. δευτερος, εμειο bei Homer = später als ich, nach meinem Tode.

Abjathar steht Mc. 2, 26 falsch statt Achimelech (vgl. 1 Sam. 21, 1). Die Stelle Mt. 12, 5—7, dass die Priester den Sabbat durch das Opfern entweihen, (was gar nicht im Gesetz steht) übergehen Mc. u. Lc. als eine für ihre Zeit unpassende Beweisinstanz, vielleicht auch weil zu

Mc. (2, 23—3, 6) und Luc. (6, 1—11) früher stehen [1]), sind bei Mt. nachgestellt, weil er nach seiner Manier des Gruppirens in c. 12 die verschiedenen Momente der *Opposition der Pharisäer* und der eigenen Familie Jesu zusammenfasst. Dahin gehören auch die antipharisäischen Reden Jesu Mt. 12, 24—45 (vgl. Mc. 3, 22—30; Lc. 11, 15—23; 12, 10 in der Einschaltung), mit welchen Sprüche (V. 31—37) vermischt sind, die nur gezwungen hierhergezogen sind, und theils darum, theils weil sie unpaulinisch Früchte (= Werke und Worte) betonen, von Mc. u. Lc. gestrichen werden. Mt. 12, 27 stellt sich J. in dieselbe Kategorie mit den jüdischen Teufelaustreibern, die ebenfalls Erfolge hatten ebenso wie die späteren kirchlichen Teufelaustreiber; darum von Mc. gestrichen, ebenso wie Mt. V. 30, der für Mc. zu polemisch war (vgl. Mc. 9, 40). Mt. 12, 32, wo die Sünde wider den heil. Geist. d. i. wider das Princip des Christentums von der Sünde wider die Person Jesu unterschieden wird (ein Spruch weit späterer Zeit) steht Lc. 12, 10 in etwas besserem, aber auch nicht ursprünglichem Zusammenhang und ist bei Lc. gemildert; Mc. 3, 28—30, streicht die Verzeihlichkeit der Sünde gegen den Menschensohn, weil zu seiner Zeit das Dogma von der Gottheit Christi ausgebildet war. Mt. 12, 33—37

---

ihrer Zeit der Tempelcultus nicht mehr bestand. Mc. 2, 27, „der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen" ist späte rationelle Auffassung, welche dem ursprünglichen jüdischen Standpunkt des Mt. ganz fern steht.

1) Auch hier ist klar, dass Lc. und noch mehr Mc. den einfachen Bericht des Mt. ausmalen. Lc. 6, 7—9, Mc. 3, 2—4 ist reine Ausmalung. (Die Fragestellung Mc. 3, 4; Lc. 6, 9 ist ganz verkehrt). Vgl. auch Lc. 6, 10. 11 mit Mc. 3, 5. 6, wo Mc. in V. 5 den Lc. weiter ausführt, während er in V. 6 (mit Hinzufügung der Herodianer entsprechend 6, 14 ff.) mit Mt. geht (abweichend von Lc. 6, 11, welcher mildert), ein klarer Beweis, dass Mc. sowohl Mt. wie Lc. benutzt hat. Mt. 12, 11 f. setzt Lc. in die Einschaltung 14, 5, weil die Sabbatsarbeit besser für Heidenchristen passt; Mc. übergeht die Verse als für seine Leser interesselos ganz.

streichen Lc. u. Mc. als unpaulinisch. Mt. 12, 38—42 (natürlich erst nach Jesu Tode entstanden) giebt echt rabbinisch-allegorische Schrifterklärung. Den auffallendsten Punkt, das Auferstehen Christi nach 3 Tagen und 3 Nächten nach dem Vorbild des Jonas im Bauche des Fisches übergeht Lc. 11, 30; Mc. 3 streicht die ganze Beweisführung als für seine Leser unbrauchbar. Die Einführung V. 38 ist Mache des Evangelisten. Mt. 12, 43—45 repräsentiren den crassesten Aberglauben der Zeit, von welchem auch Jesus nicht frei war (auch dies von Mc. gestrichen, von Lc. 11, 24—26 mit Umdeutung auf die Rückfälle des ungläubigen Judenthums in die Einschaltung versetzt.) — Es folgt das Stück von der *Abweisung der Mutter und Brüder Jesu*, welche J. nicht einmal vorlässt (Mt. 12, 46—50; Lc. 8, 19—21; Mc. 3, 31—35), von Mc. 3, 21, um die Abweisung zu motiviren, durch den Zug vermehrt, dass die Seinigen (nicht „die um ihn waren", Luth.) ihn als von Sinnen gekommen festnehmen wollten, vielleicht Zuthat des Mc., welche von der Beschuldigung der Pharisaeer, dass er besessen sei (V. 22) hergenommen und gemildert auf seine Verwandten übertragen ist (vgl. Joh. 10, 20). Doch ist wohl wahrscheinlicher, dass dieses Stück ursprünglich ist, und von Mt. u. Lc. als unvereinbar mit den den Eltern Jesu bekannten Weissagungen in der Kindheitsgeschichte gestrichen ist. Unglaubwürdig ist Mc. V. 20, dass man nicht einmal habe Brot essen können (!). Lc. 8, 21 und noch deutlicher Mc. 3, 34 dehnen den Begriff der Verwandtschaft mit Jesus, welcher sich bei Mt. 12, 49 bloss auf die Jünger bezieht, in heidenchristlicher Weise auf alle Gottesfürchtigen aus.

Es folgen c. 13 *Parabeln über das Reich Gottes* (Mc. 4, 1—26, Lc. 8, 4—15), von welchen die vom Säemann und vom Unkraut unter dem Weizen den Jüngern erklärt werden mit der seltsamen Darstellung der durchaus popu-

lären Parabelform als eines Mittels, sie dem Volk unverständlich zu machen (Mt. 13, 11—17), Ausfluss der antijüdischen Tendenz des Urchristenthums, darum von Mc. und noch mehr von Lc. gekürzt. Die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (ganz ähnlich der Parabel V. 47—50) enthält eine Polemik gegen Paulus, die auch an anderen Stellen des Ev. Mt. nachzuweisen ist; denn mit dem „feindlichen Menschen" in V. 28 (von Luther ungenau „der Feind" übersetzt) wird auch in der judenchristlichen Schrift „die Clementinischen Homilien" Paulus bezeichnet.[1]) In der Erklärung der Parabel V. 39 steht „Feind" statt „feindlicher Mensch"; derselbe wird auf den Satan gedeutet, eine offenbare Correctur, durch welche der Stelle ihre antipaulinische Spitze genommen wird (vgl. „sein Feind" V. 25). Doch behält auch die Erklärung V. 41 die paulin. Polemik gegen die, welche Ungesetzlichkeit thun (Luth. ungenau Unrecht). Die ganze Erklärung V. 36 ff. ist späterer Zusatz; V. 35 bildete den ursprünglichen Schluss. Wegen ihrer antipaulinischen Tendenz haben Mc. und Lc. die Parabel ganz übergangen, ebenso die meisten ebenfalls einen späteren Nachtrag bildenden, darauf folgenden kleinen Parabeln. Die Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig V. 31—33, vom welchen die letztere als neben der ersteren überflüssig von Mc. ausgelassen wird, hat Lc. 13, 18—21 wegen ihrer universalistischen, also heidenchristlichen Tendenz in die Einschaltung versetzt. Das Gleichniss vom Schriftgelehrten Mt. 13, 52 betont neben dem Neuen (d. i. dem Christenthum) judenchristlich auch das Alte (d. i. das A. T.). — Das Stück von der *Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret* (Mt. 13, 53—58), hat Mc. 6, 1—6 früher; vielleicht hat es Mt. nachgestellt, um vorher ausreichende Beweise für Jesu (Parabel-)Weisheit zu geben,

1) Vgl. Merx, Matthaeus S. 86, 2. Fussnote.

über die man sich in Nazaret wundert [1]). Luc. übergeht es ganz, weil er die Verwerfung in Nazaret, welches bei ihm entsprechend c. 2, 4 nicht Geburtsort, sondern Erziehungsort (4, 16) ist, schon c. 4, 14 ff. antecipirt hat. — Auch Herodes Antipas, der Tetrarch (d. i. Fürst eines Viertheils) von Galilaea und Peraea, wird auf Jesus aufmerksam und hält ihn für den auferstandenen Täufer (Mt. 14, 1 u. 2), von Lc., welcher dies für unwahrscheinlich hielt, dahin geändert, dass Andere diesen Glauben haben, oder ihn für Elias oder einen Propheten halten, Herodes aber daran zweifelt (vgl. Lc. 9, 7—9 mit Mt. 14, 1. 2), von Mc. 6, 14—16 nach Mt. u. Lc. weiter ausgesponnen. — Hier erzählt Mt. nachträglich 14, 3—12 die *Gefangennahme und Hinrichtung des Täufers* (falsch steht V. 3 Philippus statt Herodes, eines Bruders des Herodes Antipas; vgl. Joseph. Arch. 18, 5, 1. 4), welche Mc. 6, 17—28 in charakteristischer Weise ausmalt [2]), Luc. aber 3, 19 f. an eine passendere Stelle setzt (Ausfluss der Reflexion, nicht quellenmässig). Nach den Evangelisten ist der Grund der Hinrichtung des Täufers, dass dieser den Herodes wegen seines ehebrecherischen Umgangs mit seiner Schwägerin Herodias tadelte, nach Joseph Arch. 18, 5, 2 dagegen die Befürchtung der Aufreizung des Volks zum Aufstande durch den Täufer,

---

1) Aus „Zimmermannssohn" Mt. 13, 55 macht Mc. 6, 3 „Zimmermann", um Jesum nicht als Sohn eines menschlichen Vaters erscheinen zu lassen (vgl. Mc. 1, 1). Mc. erweitert den Text des Mt. auch in diesem Stück.

2) Mc. 6. 20 ist secundär gegen Mt. 14, 5; statt der Furcht vor dem Volk setzt Mc., dass Herodes den Täufer verehrte und gern hörte, wodurch der Eindruck der Predigt des Täufers in besonders helles Licht gestellt werden soll. Dies erweckt aber auch Misstrauen gegen die Ursprünglichkeit des Mc. in V. 21—27, in welchen man die ausführliche Darstellung des Mc. gewöhnlich für ursprünglich und den Text des Mt. für zusammengezogen hält. Ich finde hier dasselbe Streben des Mc., die Darstellung anschaulich und dramatisch zu machen, wie 5, 1—20; 9, 21—27; 11, 5. 6; 12, 4. 5.

also derselbe Grund, welcher die Römer zur Hinrichtung Jesu veranlasste. Auch hier haben die Evangelien die Behörde belastet und den Propheten entlastet. Über die anderen (starken) Unwahrscheinlichkeiten des Stückes (die Prinzessin als Solotänzerin!) vgl. J. Weiss, die Schriften des N. T. I. S. 128. Als Jesus von der Hinrichtung des Täufers hört, zieht er sich an einen einsamen Ort zurück [1]) (Mt. 14, 13), auch dies von Mc. 6, 30—33 mit nichtssagendem Wortreichthum ausgemalt.

Von Mt. 14, 14 an ist die gemeinsame Ordnung der 3 ersten Evangelisten, welche schon in der Vorgeschichte (Mt. c. 3 u. 4, Mc. 1, 1—20, Lc. 3, 1—4, 13) vorhanden gewesen war, wiederhergestellt. Es folgt die offenbar nach dem Vorbild von 2 Kön. 4, 42—44 gemachte und gesteigerte *Speisung der 5000;* vgl. besonders die 12 Körbe (nach Mt. 15, 37: 7 Körbe) der Überreste mit 2 Kön. 4, 44. Neben ihr steht Mt. 15, 32—39 eine Speisung von 4000, welche ursprünglich mit jener identisch ist und darum von Lc. gestrichen wird, während Mt. 16, 9. 10 und Mc. 8, 19—21 beide unkritisch unterscheiden. Die Ausmalung des Mc. ist auch hier unverkennbar. Die Speisung der 4000 hat auch Joh. 6, 1—15, der die zweifelnden Apostel (Philippus und Andreas) nennt, einen Knaben als Verkäufer angiebt, und die Brote als Gerstenbrote näher bestimmt, durchaus keine Beweise für Augenzeugenschaft, sondern Zuthaten des Evangelisten, welche den Schein der Augenzeugenschaft herstellen sollen [2]). Joh. hat das Stück

---

1) Passt nicht hierher; denn die Hinrichtung fällt in frühere Zeit; misslungener Pragmatismus des Evangelisten. Daher motivirt Mc. 6, 30 f. den Rückzug in die Einsamkeit dadurch, dass die zurückkehrenden Jünger sich ausruhen sollten(!). Luc. lässt auch diese Motivirung als ungenügend aus.

2) Vgl. die häufige Namengebung bei Mc. Die Vocabeln bei Joh. (6, 13) sind z. T. aus Mc. (6, 43), ebenso wie 5, 11 (vgl. Mc. 2, 12). Durch die Bemerkung Joh. V. 4, dass das Passah der Juden nahe war,

aufgenommen, um diesem sinnlichen Genuss den des wahren Lebenbrotes, welches Christus selber spendet, ja selber ist, entgegenzustellen (vgl. Joh. 6, 26. 27. 51). Daran knüpft er V. 53 ff. eine Abendmahlslehre, in welcher der sinnliche Genuss seines Fleisches und Blutes zwar äusserlich festgehalten, ja noch crasser ausgedrückt wird als in den 3 ersten Evv., aber V. 51 auf seinen Tod für das Leben der Welt umgedeutet und V. 54—58 viermal durch den Ausdruck *trogein* (nagen statt essen, meist von Thieren gebraucht) ironisirt wird, ein echt johanneisches Verfahren [1]). Aus demselben Grunde hat Joh. auch die Erzählung vom *Wandeln Jesu auf dem Meere* 6, 16—21 (mit Hinzufügung der Zahl der Stadien V. 19 und der seltsamen Steigerung des Wunders, dass das Schiff plötzlich am Lande gewesen sei gleich nachdem Jesus es bestiegen habe V. 21) aufgenommen, um dadurch anzudeuten, dass derselbe Leib Jesu, der auf dem Wasser wandelt, auch im Abendmahl (V. 51—53) genossen wird (d. i. als ein unkörperlicher Scheinleib [2]). In solchen heimlichen Andeutungen, die unvermerkt sich in das Gemüth des Lesers einschleichen sollen, ist der 4. Evangelist besonders stark [3]). Sein Vorgänger ist auch auf diesem Gebiet Luc. (4, 30). Auch Mt. 14, 22—36 und Mc. 6, 45—56 (welcher Bethsaïda falsch nach Peraea verlegt) haben die Erzählung

---

soll die Speisung, an welche V. 51 ff. die Abendmahlslehre angeknüpft wird, mit dem Abendmahl parallelisirt werden, welches ebenfalls kurz vor einem Passah wenn auch vor einem späteren stattfand, aber von Joh. aus nachher anzugebendem Grunde verschwiegen wird.

1) Mt. 26, 26 hat vom Essen beim Abendmahl *fagein*. Vgl. zu Lc. 22, 34. Auch Joh. 13, 18 spielt mit *trogein* auf das Abendmahl an.

2) Ein Scheinleib wird auch Joh. 7, 10; 8, 59; 10. 39; 20, 19 vorausgesetzt.

3) Vgl. die Behandlung der Auferstehung, die als am Ende der Welt stattfindend nicht geleugnet, aber unvermerkt zu einer schon jetzt stattfindenden, geistigen umgedeutet wird (5, 24. 25. 28; 11, 25 u. 26 verglichen mit V. 24).

vom Wandeln Jesu auf dem See Gennezaret unmittelbar nach der Speisung der 5000, Mc. mit seinen gewöhnlichen nichtssagenden Erweiterungen (vgl. Mc. 6, 48 mit Mt. 14, 25, und den Zusatz Mc. 6, 52—56 [1]) und mit unpassender Motivirung der Verwunderung der Jünger (V. 52). Luc. lässt das Stück aus, weil ihm der darin vorausgesetzte Scheinleib mit einem wirklichen Menschen unvereinbar erschien. Mt. hat noch den Zusatz, dass Petrus (als muthigster der Apostel) sich auf dem See zu Jesus begiebt, wegen Mangels an Glauben fast ertrunken wäre, aber von J. gerettet wird, ein judenchristlicher Zusatz späterer Zeit wie der von Petrus als dem Fels der Kirche, Mt. 16, 18—20, welcher darum, ebenso wie dieser, bei Mc., Lc. und Joh. fehlt.

Mt. 15, 1—20 enthält eine Auseinandersetzung mit den Pharisaeern *über die jüdische Sitte des Händewaschens vor der Mahlzeit*, welches im mosaischen Gesetz noch nicht geboten ist [2]), wogegen Jesus den Pharisaeern vorwirft, dass sie um eines Gelübdes willen sogar die Pflichten der Elternliebe vernachlässigen. [3]) Daran wird V. 11 in ganz äusserlicher Weise der Spruch geknüpft, dass nicht das, was in den Mund eingeht, den Menschen verunreinige, sondern was aus dem Munde herauskommt, welcher V. 20 in ungenügender Weise mit dem Händewaschen zusammenge-

1) Ebenso beim Speisungswunder, wo Lc. den Uebergang von Mt. zu Mc. bildet (vgl. besonders Mc. 6, 39. 40, Lc. 9, 14. 15 mit Mt. 14, 19) und Joh. V. 13 noch über Mc. hinausgeht. Nach Meyer-Weiss S. 422 „hat Mc. die frappantesten Ausdrücke der ältesten Erzählungsform bewahrt" (!).

2) Mc. 7, 2—4 fügt die erdichtete (?) Veranlassung hinzu, dass die Schriftgelehrten einige von den Jüngern Jesu mit profanen, d. i. ungewaschenen Händen hätten essen sehen, und erweitert die Vorschrift unwahrscheinlich dadurch, dass sie die Hände (d. i. die innere Handfläche) mit der Faust waschen, dass sie sich baden, wenn sie Sachen vom Markt essen, und dass sie auch Becher, Krüge und Betten baden (vgl. auch V. 8), Bemerkungen für ganz fern stehende Leser.

3) V. 5 „Opfer sei was dir von mir zu Gute kommt," d. i. ich weihe es der Gottheit, um es dir zu verwehren. Das Fremdwort Korban nur bei Mc.

klammert wird. Den Ausfall gegen die indirect als Unkraut bezeichneten Pharisaeer (Mt. V. 12—14) übergeht Mc. als störend; in V. 21 f. erweitert Mc. unpassend Mt. 15, 19 durch Aufnahme von Arglist, Neid (= böses Auge) Hochmut, Unvernunft, was doch nicht aus dem Inneren herauskommt. Lc. übergeht die ganze Perikope wohl als kleinliches jüdisches Gezänk. [1]) — Es folgt Mt. 15, 21—31 das Stück von dem *kananäischen*, nach Mc. 17, 26 griechisch-syro-phönicischen (!), aber ganz wie eine Jüdin auftretenden *Weibe*, deren Tochter J. heilt, mit stark-judaistischer Färbung (vgl. V. 23—27), ebendarum von Luc. gestrichen und von Mc. gekürzt (Mt. 15, 24. 25 fehlt); 7, 27 setzt Mc. hinzu: Lass *zuerst* die Kinder sich sättigen; er schliesst die Heiden also nicht ganz aus wie Mt. 15, 26. Die Fassung des Mc. erinnert an Röm. 1, 16. — Es folgt dann nach einem neuen Krankheits- und Heilungskatalog (Mt. 15, 30. 31, als überflüssig von Mc. u. Lc. übergangen) die schon zu C. 14 besprochene *Speisung der 4000.* [2]) Darauf folgt (Mt. 16, 1—12; Mc. 8, 10—21) eine neue Polemik gegen die *ein Zeichen vom Himmel verlangenden Pharisaeer*, zu welchen Mt. 16, 1 u. 6 (nicht Mc. 8, 11. 15) unpassend die Sadducäer hinzusetzt. Mc. streicht die seltsamen Verse Mt. V. 2 u. 3 [3]), Lc. 12, 54—56 gestaltet sie (mit Beziehung auf das Volk) rationeller. Mc. 8, 15 setzt statt der Sadducäer den Herodes, um geistliche und weltliche Macht als verbündet gegen J. darzustellen (ebenso 3, 6). Das Stück ist mit einem Tadel der Jünger verbun-

---

1) Bei Lc. fehlen sämmtliche Perikopen von Mt. 14, 22 bis 16, 12. Die Gründe sind bei jeder einzelnen angegeben.

2) Das seltsame, nicht nachweisbare Dalmanutha Mc. 8, 10 steht statt Magdala Mt. 15, 39 und ist wohl daraus durch Umstellung corrumpirt.

3) Das zweite „ist roth" in V. 3 ist ganz unpassend. Mt. V. 4 ist bei Mc. 8, 12 gemildert und die Beziehung auf Jona weggelassen. Mt. V. 4 ist wörtlich aus 12, 39 wiederholt.

den, welche mit unglaublicher Beschränktheit die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisaeer auf Brotmangel deuten. Auch hier fügt Mc. 8, 14 einen speciellen Zug hinzu, dass die Jünger nur Ein Brot mitnahmen (das nicht ausreichte). Er will dadurch wie auch anderswo den Schein einer genauen Berichterstattung herstellen (vgl. damit J. Weiss a. a. O. S. 144). Mc. V. 17—19 tadelt die Jünger stärker als Mt. V. 8 f. [1]) Der Sauerteig ist nicht die Lehre (Mt. 16, 12), auch nicht die Heuchelei (Lc. 12, 1), sondern die ganze für das Volk verderbliche Richtung der Pharisaeer.

In der wichtigen Perikope Mt. 16, 13—28, Mc. 8, 27—9, 1; Luc, 9, 18—27, *erklärt Petrus Jesum als Messias.* J. antwortet, dass nicht Fleisch und Blut ihm dies offenbart habe, sondern der Vater im Himmel, und setzt Petrus zum Felsen der Kirche ein mit der Macht auf eine auch im Himmel gültige Weise zu binden und zu lösen, ein in judenchristlichem, ja vielleicht erst römisch-hierarchischem Interesse gemachter Zusatz, welcher bei Mc. und Lc. fehlt. Dieselben haben auch das unmittelbar Vorhergehende (V. 17) als Petrus zu sehr bevorzugend gestrichen. J. verbietet, seine Messianität Anderen mitzutheilen, ebenso wie 17, 9 die Verklärung, und wie er den vom ihm Geheilten verbietet, ihre Heilung bekannt zu machen (weil er die Zeit dafür als noch nicht gekommen erachtete). Zugleich fängt er an, sein bevorstehendes Leiden, Sterben und Auferstehen den Jüngern bis ins Einzelne zu verkündigen [2]), ebenso V. 27 seine Wieder-

1) Mt. 16, 11. 12, was er streicht (die Pointe) scheint er nicht verstanden zu haben. Er weist auf ein neues (drittes) Speisungswunder hin.

2) Natürlich gehört die Idee des leidenden Messias einem weit späteren Standpunkt an, der erst nach dem Tode Jesu eingenommen werden konnte; sie wird aber, um sie zu legitimisiren, wie manches andere Spätere in das Leben Jesu zurückgetragen und unmittelbar mit dem Bekenntniss des Petrus verbunden, um den Messias von vorn herein als einen leidenden zu kennzeichnen.

kunft in der Herrlichkeit des Vaters, welche nach V. 28 Einige der Anwesenden noch erleben sollen (vgl. 1 Cor. 15, 51; im Ev. unverändert aus der Grundschrift beibehalten). Aus der Wiederkunft des Menschensohns Mt. 16, 28 machen Mc. 9, 1 u. Lc. 9, 27 das Kommen des Reiches Gottes, weil jene nicht eingetroffen war. Petrus, welcher Jesum zurückhalten will, wird V. 23 als Satan [1]) hart angelassen (von Lc. nach seiner vermittelnden Tendenz ebenso gestrichen wie die Lobpreisung des Petrus in V. 17) und die Nachfolge im Leiden und Sterben am Kreuz gefordert (vgl. V. 26 mit 10, 39 [2]). Dies Stück bezeichnet in allen 3 Evangelien einen Wendepunkt im Leben Jesu, während es bei Joh. 6, 69, welcher über die jüdische Messiasidee längst hinaus ist, ganz zurücktritt. — Passend wird mit der Erkenntniss der Messianität Jesu die Erzählung von der *Verklärung* (Mt. 17, 1—13; Mc. 9, 2—13; Lc. 9, 28—36) verbunden, ein Vorbild der Verklärung (d. i. Verherrlichung) im Himmel nach der Auferstehung, welche Joh., für welchen das ganze Leben Jesu eine Offenbarung seiner Herrlichkeit ist (vgl. 1, 14; 2, 11) übergeht. Mc. erweitert V. 3 durch eine nichtssagende Ausmalung (vgl. Mt. 17, 2) und V. 6 (ebenso wie Lc. V. 33) durch den Zusatz, dass Petrus nicht wusste was er redete. Lc. setzt noch V. 31 f. hinzu, dass J. sich mit Moses und Elias, den Hauptvertretern des alten Bundes, über seinen Ausgang unterhielt (entsprechend den alttestam. Weissagungen vom leidenden Messias), und dass die Jünger schlaftrunken waren (mit der Tendenz, ihr Verständniss herabzusetzen). Die Furcht

---

1) Diese Bezeichnung wird von Joh. 6, 70 bei derselben Veranlassung auf Judas Ischariot übertragen, sie erschien ihm zu hart für Petrus.

2) Mt. 16, 27: Er wird einem Jeden vergelten nach seinem Thun (von Mc. u. Luc. gestrichen) erinnert stark an Röm. 2, 6 und ist ebenso antipaulinisch. Ich halte Röm. 2, 1—10 für einen antipaulinischen Einsatz (zum Richten V. 1 vgl. das zu Mt. 7, 1 Bemerkte).

der Jünger (Mt. 17, 6. 7) wird von Mc. V. 6 an falscher Stelle angebracht und von ihm und Lc. V. 34 gemildert, vielleicht weil sie einen Widerspruch mit dem Wunsch, Hütten zu bauen darin fanden. Nur äusserlich hängt mit der Anwesenheit des Elias bei der Verklärung die Frage der Jünger nach der Wiederkunft des Elias (nach Mal. 3, 23) zusammen (vgl. die Dublette Mt. 11, 14), welche J. für schon erfolgt (im Täufer) erklärt und Lc. als nicht hierhergehörig auslässt, wie denn solche Anknüpfungen nach Äusserlichkeiten in den 3 ersten Evv. öfter vorkommen (vgl. Mt. 18, 7; Lc. 13, 34; Mc. 9, 38. 43. 50 mit meiner Erklärung). Im Gegensatz zu der Verklärung in der Höhe steht die Erzählung von dem *mondsüchtigen* (d. i. epileptischen) *Knaben* (Mt. 17, 14—21, Mc. 9, 14—29, Lc. 9, 37—43), welche das menschliche Elend am Fuss des Verklärungsberges, d. i. auf der Erde schildert [1]), von Mt. einfach erzählt, von Lc. mässig erweitert (V. 40 u. 42), von Mc. übermässig dadurch erweitert, dass er in einem Dialog Jesu mit dem halbgläubigen (V. 24) Vater [2]) des Knaben das Leiden desselben und die Austreibung des bösen Geistes näher beschreibt (auch hier ist die dramatisirende Erweiterung seine Zuthat und geht nicht auf Überlieferung zurück). Mt. giebt als Grund dafür, dass die Jünger den Dämon nicht austreiben konnten, an, dass sie nicht Glauben wie ein Senfkorn haben (V. 20), was Mc. als zu starken Tadel übergeht und nur übrig lässt, dass solche Art Dämonen nur durch Beten und Fasten ausgetrieben werden könne, was aber Seitens Jesu nicht vorhergegangen war, sondern zurückgetragene Praxis

1) Am schönsten erscheint der Gegensatz in dem bekannten Bilde „Transfiguration" von Rafael.

2) Der Glaube dieses halbgläubigen Vaters genügt, um das Wunder zu vollstrecken, charakteristisch für den im Vergleich mit Paulus stark abgeschwächten Standpunkt des Mc.

der kirchlichen Teufelaustreiber (Exorcisten) ist. Der vermittelnde Luc. streicht es hier ganz, doch vgl. 17, 6.[1]) Mc. 9, 29 ist dann auch in Mt. 17, 21 hineingetragen worden (vgl. Merx Marcus S. 103 ff.), wo es nicht hinpasst. — Es folgt die *zweite Vorhersagung des Todes Jesu* Mt. 17, 22. 23. Sie folgt sehr schnell auf die erste (16, 21) und ist wohl nur angenommen, um die Dreizahl (vgl. 20, 18 f.) herauszubringen. Mc. 9, 32 versieht sie mit dem Zusatz, dass die Jünger das Wort nicht verstanden und sich fürchteten, J. darüber zu befragen. Die Unfähigkeit der Jünger betont Lc. 9, 45 noch weit entschiedener (vgl. Lc. 24, 25). Nach Mt. 17, 23 (sie betrübten sich sehr) haben die Jünger J. verstanden. — Die *Erzählung vom Stater*[2]) *im Munde des Fisches* (Mt. 17, 24—27) mit der seltsamen Beweisführung dass J. (und mit ihm die Christen) als Sohn des Königs, d. i. Gottes, eigentlich davon frei sein sollte, haben Lc. u. Mc. wegen ihres apokryphischen und judaistischen Charakters gestrichen. Sie dürfte erdichtet sein, um die Judenchristen über ihre Stellung zur Tempelsteuer zu instruiren, die sie zahlen sollen um keinen Anstoss zu geben. — Mt. 18 enthält eine Zusammenstellung von Sprüchen und Parabeln über Demut, Versöhnlichkeit, Fürsorge für die Kinder, die Kleinen, die Verlorenen, die Schuldner mit der Mahnung Aergernisse zu vermeiden und oft zu verzeihen. Die Verbindung der Stücke unter einander ist sehr lose. Auch hier sind Aussprüche Jesu an einander gereiht, die getrennt überliefert wurden. V. 8 u. 9 sind Wiederholung von 5, 29. 30, wo der Text in

---

1) Merx Matth. S. 255 f. notirt, dass Mt. 17, 20 einige Handschriften und Uebersetzungen „Kleinglauben" statt „Unglauben" haben ebenso wie sie an anderen Stellen Unglauben statt Kleinglauben des griech. Textes lesen. „Apostel können nicht ungläubig sein"; also ist Kleinglaube tendenziöse Aenderung.

2) Ein Stater = 2 Doppeldrachmen = 1 Sekel = 1¼ Mark als Tempelabgabe für zwei; vgl. 2 M. 30, 13.

Verbindung mit dem 6. Gebot ursprünglich anders gelautet haben muss (vgl. das zu dieser Stelle Bemerkte). Mc. 9, 38—40 u. Lc. 9, 49—50 setzen noch den tendenziösen Spruch „Wer nicht wider euch ist, ist für euch" (= Paulus?) mit (fingirter?) Veranlassung hinzu, der nur durch die Formel „in deinem Namen" (Lc. 9, 48, Mc. 9, 37) mit dem Vorhergehenden verbunden ist. Statt dieses Spruches hat Mt. 12, 30 den entgegengesetzten in der Rede gegen die Pharisäer (ebenso Lc. in der Einschaltung 11, 23). Mc. setzt noch V. 41 hinzu, der schlecht construirt ist, gar nicht hierher passt und nur die Formel „im Namen Christi" (vgl. V. 38) als Bindemittel hat. Mc. 9, 43 ff. wird durch das Stichwort „Aergerniss" mit dem Aergerniss der Kleinen unpassend das Aergerniss verbunden, welches ein Körpertheil bewirkt, mit dreimaliger Citirung von Jes. 66, 24 bei Hand, Fuss und Auge! Ein anderer sehr seltsamer Zusatz ist Mc. 9, 50, wo Feuer und Salz, die sonst Bilder der Zerstörung und Energie sind, entsprechend der Tendenz des Mc. auf friedliche Gesinnung in der Gemeinde umgedeutet werden, freilich auf recht unglückliche Weise. Verbindung mit dem Vorhergehenden giebt nur das Wort Feuer.[1]) In überflüssiger Weise setzt Mc. 9, 45 zu dem Beispiel der Hand (vgl. Mt. 5, 30) das des Fusses hinzu. Mt. 18, 10 wird von Lc. u. Mc. als zu sehr im Aberglauben der Zeit an die Schutzengel befangen gestrichen. Luc. 9, 46—50 hat nur die ersten Verse des Cap. und auch diese in verkürzter Form, wie er denn überhaupt den ersten Teil seines Ev. (bis zur Einschaltung 9, 51) bedeutend abkürzt. Den vielleicht antipaulinischen Vers Mt. 18, 6 hat Lc. in

1) Vielleicht ist darum V. 49 das unpassende „mit Feuer" statt „mit Salz" gesetzt. Die Stelle gehört zu denjenigen, in welchen der ursprüngliche Sinn (Mt. 5, 13) total verdreht ist. Man vgl. die Rettungsversuche der Commentatoren.

die Einschaltung (17, 2) aufgenommen und mit der Sündenvergebung V. 3 verbunden, ebenso Mt. 18, 12—14 (vgl. Lc. 15, 4—7, letzteres mit charakteristischen Aenderungen, welche die Liebe Gottes zum verlorenen Sünder, ein Lieblingsthema des Lc., ins Licht setzen). Mt. 18, 15—35 übergeht Lc. vielleicht als für seinen Standpunkt der Betonung der Sündenvergebung zu verfolgungs- und strafsüchtig. [1]) Sicher war ihm der ganze judenchristliche Ton der Parabel V. 23 ff. nicht sympathisch, ebensowenig wie der Ton der Parabeln Mt. 20, 1—16; 21, 28—32; 22, 1—14 u. c. 25, welche er sämtlich übergeht. Allen fehlt das paulinische Gepräge.

Mt. c. 19—25, Mc. c. 10, Lc. 9, 51—19, 28 folgt die *Reise Jesu nach Jerusalem.* Alle drei wissen nur von Einer Reise, Joh. hat mehrere (2, 13; 5, 1; 7, 10; 12, 12) gemäss seiner Tendenz, Jesum von vorn herein den Judaeern gegenüber treten zu lassen, wie denn der Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum im N. T. bei ihm am stärksten ausgebildet ist. Die einzige Stelle von Belang, welche für mehrere Reisen in den 3 ersten Evang. zu sprechen scheint (Mt. 23, 37; Lc. 13, 34) ist, wie Strauss (Leben Jesu, Volksausgabe S. 249) gezeigt hat, wahrscheinlich aus einer „Weisheit Gottes" betitelten Schrift entlehnt, welche Lc. 11, 49 citirt wird. Die von Lc. hier citirten Worte stehen bei Mt. 23, 35 mit jener Stelle (V. 37) in Verbindung. Bei Mt. u. Mc. nimmt J. seinen Weg durch das Ostjordanland (Mt. 19, 1; Mc. 10, 1), weil er die Berührung mit den Samaritanern, welche den Juden ein Abscheu waren (Mt. 10, 5) vermeidet; bei Lc. dagegen

1) Die „Kirche". Mt. 18, 17 weist das Stück in die Zeit des ausgebildeten Christenthums. Es enthält die Anfänge der Kirchenzucht. Auch V. 18 hat späteren kirchlichen Standpunkt ebenso wie 16, 19. In V. 18 wird allen Aposteln verliehen, was 16, 19 nur dem Petrus verliehen wird; darum ist 16, 18 f. späterer Einschub.

geht er durch Samaria und ertheilt dort seine tiefsten Belehrungen, um dadurch die Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden in das Leben Jesu zurückzudatiren (mehr darüber nachher). Auch bei Joh. fällt ein bedeutender Teil seiner Wirksamkeit in Samaria (vgl. Cap. 4). Die Evangelisten verlegen in diese Reise mehrere Erzählungen, besonders Parabeln, welche schwerlich alle in diese Zeit fallen, weil sich ihnen hier Gelegenheit bot, christliche Lehrstoffe, deren Entstehung factisch nach Jesus fällt, als von Jesu herrührend unterzubringen. Das erste Stück enthält die Antwort Jesu auf die verfängliche, unter den Schriftgelehrten vielfach behandelte, Frage der Pharisäer, *ob es zulässig sei, sein Weib auf jeden Grund hin* (auch aus blossem Missfallen nach 5 M. 24, 1) *zu entlassen.* J. antwortet, dass durch die Schöpfung (1 Mose 2, 24) beide Geschlechter gleichgestellt seien, dass die Ehe göttlichen Ursprungs sei, dass die Erlaubnis der Entlassung durch Moses nur temporär und von einem untergeordneten moralischen Standpunkt aus gegeben, mithin die Scheidung unzulässig sei („ausser wegen Ehebruchs" V. 9 scheint aus Mt. 5, 32 [1]) eingesetzt zu sein, wie der darauf folgende Schlussatz „Wer eine Geschiedene heirathet, bricht die Ehe" sicher aus Mt. 5, 32 eingeschoben ist). Mc. streicht „auf jeden Grund hin" und macht dadurch die Streitfrage aus einer specifisch jüdischen zu einer allgemein menschlichen. In V. 12, wo er auch eine Scheidung Seitens der Frau bespricht, nimmt er auf die Befugnis römischer und griechischer Frauen Rücksicht, sich von ihren Männern scheiden zu lassen (vgl. 1 Cor. 7, 13). Sicher erscheint Mc. als der spätere. Lc. übergeht die Perikope sowie die entsprechende Mt. 5, 26. 27. 31. 32

1) Auch hier ist es wohl später (nach der Praxis) eingeschoben; denn Lc. 16, 18 giebt das Verbot der Ehescheidung ohne diese Einschränkung.

ganz als zu specifisch jüdisch, ebenso mit Mc. die Verzichterklärung der Jünger auf das Heirathen überhaupt bei so strenger Auffassung der Ehe (Mt. 19, 10), so wie den Spruch über die Selbstentmannung um des Himmelreichs willen (Mt. 19, 10—12) als für ihre Zeit zu rigoristisch (vielleicht rührt gerade diese übermässig asketische Zumuthung von Jesus selbst her). — In dem Stück über die *Segnung der Kinder* (Mt. 19, 13—15; Mc. 10, 13—16; Lc. 18, 15—17) haben Lc. 18, 15 u. Mc. 10, 13 aus dem Handauflegen (Mt. 19, 13) ein Berühren gemacht entsprechend der späteren kirchlichen Praxis, wonach jenes für die Ordination der Bischöfe, Presbyter und Diakonen reservirt wurde (Merx Matth. S. 116 f.) was schon 1 Tim. 5, 22 behutsam vorbereitet wird. Bei Mc. 10, 16 verträgt sich das Handauflegen nicht mit dem Umarmen und ist darum aus Mt. 19, 15 eingeschoben. — Die ebenfalls durchaus asketische und darum vielleicht aus dem Leben Jesu genommene Erzählung *vom reichen Jüngling* (Mt. 19, 16—30, Mc. 10, 17—31, Lc. 18, 18—30) enthält eine der äusserst wenigen Stellen, in welchen Mt. gegenüber Mc. u. Lc. secundär ist. Mt. V. 17 steht: Was fragst du mich über das Gute (aber solche Frage war gar nicht vorhergegangen); Einer ist der Gute; bei Mc. u. Lc. dagegen: Was nennest du mich gut? Niemand ist gut ausser Gott. Offenbar ist Mt. nach der späteren kirchlichen Lehre von der Gleichheit des Sohns mit dem Vater corrigirt. Ebenso ist Mt. 19, 19 das Gebot der Nächstenliebe, welches Mc. und Lc. nicht ausgelassen hätten, wenn sie es vorgefunden hätten, aus Mt. 22, 39 eingesetzt. In V. 19 setzt Mc. „Du sollst nicht berauben" hinzu, neben dem Stehlen überflüssig. Die Reichen werden späteren Zuständen, als es schon reiche Christen gab, entsprechend in dem Zusatz Mc. 10, 24 als die erklärt, welche auf Reichthum vertrauen. Unpassender Zusatz ist „er liebte ihn" Mc. 10, 21, womit

ein Entgegenkommen nach der Gesetzeshaltung hin beabsichtigt wird. Den Zusatz Mt. 19, 28, dass die Jünger nach der Auferstehung auf 12 Thronen sitzen und die 12 Stämme Israels richten sollen, lassen Mc. u. Lc. als zu judenchristlich aus. Mt. 19, 29 am Schluss sind die Worte „und er wird das ewige Leben ererben" offenbar späterer Zusatz, weil die Rede vorher abschliesst; Lc. V. 30 vermittelt beides besser: „vielfach mehr in dieser Zeit, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben"; Mc. V. 30 erweitert den Text des Lc. in überflüssiger Weise durch Wiederholung von „Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter (im Plural! [1]) den Vater vergisst er, vgl. V. 29), Kinder und Aecker mit Verfolgungen (letzteres störend). Die Reihenfolge: Mt., Lc., Mc. ist hier ganz klar. Der unpassend von Mt. 20, 16 hierher versetzte Schlussatz bei Mt. und Mc.: Die Ersten werden die Letzten und die Letzten die Ersten sein, gehört zur Parabel 20, 1 ff. und wird hier mit Recht von Lc. gestrichen. — Die Parabel von den zu verschiedenen Zeiten gedungenen, aber ganz gleich bezahlten *Arbeitern im Weinberge* Mt. 20, 1—16 übergeht Lc., welchem Mc. folgt, weil es seinem paulinischen Standpunkt widerstrebte, das Verhältniss zwischen Gott und den Menschen als auf Lohn statt auf Gnade begründet anzusehen, wiewohl auch bei Mt. V. 15 die Willkür des Besitzers des Weinbergs entscheidet. Sinn der Parabel: Die Seligkeit im Reiche Gottes ist in sich selbst ewig und gewinnt keinen Zuwachs durch die Länge der Zeit. — Es folgt Mt. 20, 17—19 die *dritte Vorhersagung des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu* auf dem Wege nach Jerusalem (von Mc. 10, 32 unnöthig weiter ausgeführt). Sie ist gegen die vorhergehenden durch den Zug der Verspottung Jesu vermehrt (nach Mt. 27, 29), wozu Lc. und

1) Von B. Weiss auf christliche Matronen gedeutet!

Mc. noch das Anspeien (nach Mt. 27, 30) setzen. Mt. und Mc. haben eine Auslieferung Jesu an die Hohenpriester (mit unhistorischem Plural) und Schriftgelehrten [1]); alle drei haben eine Auslieferung an die Heiden. Lc. fügt auch hier 18, 34 wiederholt hinzu, dass die Jünger das Wort Jesu nicht verstanden (vgl. Lc. 9, 45). — Passend schliesst sich an die Weissagung der Auferstehung *die Bitte der Mutter des Jakobus und Johannes* Mt. 20, 20—28 (bei Mc. 10, 35 Bitte der Jünger selber, um diese nicht als zu unmündig erscheinen zu lassen [2]), ihnen in seinem Reiche die Plätze zu seiner Rechten und zu seiner Linken einzuräumen. J. weist sie mit der (von Mc. V. 38 f. verdoppelten) symbolisch ausgedrückten Hinweisung auf sein Leiden und ihr eigenes Martyrium zurück, welche die Jünger nicht verstehen. Das Vertheilen der Ehrenplätze hänge nicht von ihm ab, sondern von seinem Vater. Wegen dieser unpaulinischen Unterordnung des Sohns unter den Vater, vielleicht auch wegen der stark judaistischen Färbung scheint Lc. das Stück hier übergangen zu haben. Er holt den Schluss in gemilderter Fassung C. 22, 24—27 nach, wo er nicht hingehört. Die anderen über diesen Anspruch des Jak. und Joh. murrenden Jünger weist J. mit der Forderung zurück, den Brüdern zu dienen, wie der Menschensohn selber, der sein Leben dahin gegeben habe als Lösegeld für Viele. Letzterer Zusatz kann nicht von J. herrühren, welcher den „leidenden Messias" nicht gekannt hat, und ist späterer vom Standpunkt der paulinischen Rechtfertigungslehre aus gemachter

1) Diese übergeben ihn nach Syr. Sinait. bei Mt. und Mc. *dem Volk*, d. i. dem jüdischen Volk (nicht den Heiden wie bei Mc. und Lc.), welches also nach dem Syr. allein die Schuld trägt, lauter tendenziöse Aenderungen.

2) Ebenso secundär ist Mc. V. 42 „die sich dünken zu herrschen" statt „die Herrscher" bei Mt. 20, 25. Vgl. Mc. 10, 24: „die auf den Reichthum vertrauen" statt „die Reichen" Mt. 19, 23.

Zusatz, welcher die Irrlehre der alten Kirche von der Erlösung als Zahlung eines Lösegelds an den Teufel veranlasst hat, die Anselm von Canterbury gut widerlegt, freilich nicht ohne eine andere ebenso anfechtbare Theorie an ihre Stelle zu setzen. Mc. schliesst sich hier meist sehr genau an Mt. an; doch lässt er V. 40 den „Vater" (Mt. 20, 23) aus, so dass er den Ausdruck für das spätere dogmatische Bewusstsein weniger anstössig macht, ohne wie Lc. das Stück ganz zu streichen. — Es folgt Mt. 20, 29—34, Mc. 10, 46—52, Lc. 18, 35—43 die nach künstlichem Schema (vgl. S. 17) gearbeitete *Heilung der beiden Blinden bei Jericho*, nach Mt. und Mc. beim Auszuge Jesu aus Jericho, nach Lc. beim Einzuge (vgl. das zu Mt. 9, 27 ff. Bemerkte). Mc. und Lc. haben nur Einen (secundär, denn dass zwei aus einem gemacht werden, ist kaum denkbar); sie machen einen Bettler daraus, führen den Glauben ein (Mc. V. 52, Lc. V. 42) und lassen den Blinden durch Andere gerufen werden, während bei Mt. J. selber ihn ruft (J. erscheint bei Mc. und Lc. als vornehmer). Nach Mc. V. 50 wirft der Blinde sein Kleid ab, um schneller zu J. laufen zu können (theatralische Ausmalung); derselbe hat auch hier die Namengebung (Bartimaeus, wahrsch. = Sohn des Unreinen; vgl. Jaïrus Mc. 5, 22). Auch hier setzt Mc. ein spät-hebräisches Wort ein: Rabbuni (incorrect statt ribboni; vgl. Buxtorf, lex. talmud. S. 2178), welches sich Joh. 20, 16 von ihm angeeignet hat.

In der Erzählung vom *Einzug Jesu in Jerusalem* (Mt. 21, 1—11) welche im marcionitischen Lc. (vgl. unter Lucas) fehlte, wird von Mc. 11, 1 und Lc. 19, 29 zu Bethfage Bethanien als Ort des Aufbruchs hinzugesetzt, was ich für eine mit Rücksicht auf Joh. gemachte Glosse halte, nach welchem (12, 1) J. sich in Bethanien vor dem Einzug aufhielt (so auch Mc. 11, 11; aber Lc. 21, 37 übernachtet er auf dem Ölberg, wo ihn Judas fand). Die Glosse ist nicht geschickt

gemacht; denn sie passt geographisch nicht zu dem damit verbundenen Ölberg (vgl. Merx, Lucas S. 370); auch fällt der Aufenthalt in Bethanien nach Joh. einen Tag vor dem Aufbruch Jesu zum Einzug. Statt der durch Missverständnis von Zacharja 9, 9 entstandenen zwei Tiere haben Mc. und Lc. bloss eins, eine secundäre Correctur, worüber Strauss S. 524 f. zu vergleichen ist, ebenso über den secundären Zusatz des Mc. und Lc., dass noch kein Mensch auf dem Füllen gesessen habe (vgl. das neue Grab bei Lc. 23, 53 [1]). Das alttestam. Citat Mt. 21, 5 lassen Mc. und Lc. aus vielleicht wegen der anstössigen beiden Tiere, welche sie ebenso wie Mt. falsch aus dem Text des Zach. herauslasen. Bei der Ausführung des Befehls Jesu machen Lc. 19, 33 f. und Mc. 11, 5–6 (dieser wortreicher als jener) zum Überfluss klar, dass dieselbe mit denselben Worten wie der Auftrag stattgefunden habe; die Worte Jesu werden bei Lc. zweimal angeführt. Lc. 19, 36 streicht das Streuen der Zweige auf den Weg (Mt. 21, 8) worin er vielleicht eine Erschwerung des Reitens sah [2]). Dagegen ist dem Lc. eigenthümlich V. 37, dass die Menge der Jünger (bei Mt. 21, 9 übertrieben „Volkshaufen") beim Abhang des Ölbergs ihren Jubelruf begonnen habe. V. 38 sucht er Hosanna des Mt. und Mc. zu übersetzen (falsch „Ruhm" statt „Hilf doch!"). Mc. 11, 10 macht aus dem König Lc. 19, 38 ein Königreich (hier unpassend). Lc. 19, 39 f. bringt dann noch den hier zu starken Spruch an: Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien, und

---

1) Nimmt man wie ich Priorität des Lc. vor Mc. an, so ist man zu der Folgerung gezwungen, dass Mc. nicht den marcionitischen Lc., bei welchem der Einzug fehlte, sondern den kanonischen Lc. benutzte, was für die Bestimmung der Abfassungszeit des Mc. von Wichtigkeit ist. Dasselbe erhellt aus Mc. 12, 5 (Lc. 20, 12) was bei Marcion ebenfalls fehlte.

2) Darum hat Mc. V. 8 „Streu", was aber zu den Bäumen nicht passt (Luth. falsch „Maien").

motivirt ihn durch die Aufforderung der Pharisaeer an J., die Jünger zu tadeln (besser Mt. 21, 16). Lc. hat V. 41—44 die unhistorische Rührscene, dass J. (gegenüber dem Jubel des Volkes) über die Stadt geweint und ihre Zerstörung geweissagt habe (vgl. die weinenden Weiber Lc. 7, 38; 23, 27). Nach Mt. 21, 10 f. ist J. in Jerusalem unbekannt und muss erst vorgestellt werden, wonach dieser sein Besuch Jerusalems der erste gewesen zu sein scheint, von Lc. und Mc. vielleicht wegen Mt. 23, 37, Lc. 13, 34 gestrichen. Nach Joh. 12, 12—19 geht ihm das Volk, welches von der Erweckung des Lazarus [1]) (Joh. 11) gehört hatte, aus der Stadt entgegen: die grösste Steigerung des Triumphes Jesu, aber auch das historisch am wenigsten Glaubhafte. — Gleich nach dem Einzug scheint J. *die Verkäufer der Opferthiere aus dem Tempel getrieben* und die Tische der Geldwechsler umgestossen zu haben (Mt. 21, 12—16, Mc. 11, 15—18, Lc. 19, 45—48), ein revolutionärer Act, welcher die römische Behörde noch mehr als der Einzug auf ihn aufmerksam machen musste, und ein offenbar historischer, wenn auch stark sagenhaft übertriebener Zug aus dem Leben einer historischen Person. Lc. kürzt, Mc. erweitert die Erzählung des Mt. Der Zusatz des Mc., dass Niemand ein Gefäss durch den Tempel habe tragen dürfen (V. 16) ist handgreifliche Übertreibung, und sein Zusatz „mein Haus ist ein Bethaus für alle Völker" V. 17 enthält einen Universalismus, der einer weit späteren Zeit angehört. Joh. 2, 15 weiss, dass J. eine Geissel (ein lateinisches Wort!) aus Stricken gemacht habe, und verwandelt die unpassende „Mördergrube" des Mt., Mc. und Lc. in ein „Kaufhaus", was rationeller, aber auch secundärer ist. Ein noch grösserer Anachronismus

1) Wenn diese wirklich stattgefunden hätte, so hätten bei ihrer grossen Wichtigkeit die 3 ersten Evv. sie erwähnen müssen.

ist das Erbieten Jesu bei Joh. 2, 19 (mit Bezug auf Mt. 26, 61 und Mc. 14, 58) den Tempel nach der Zerstörung desselben in drei Tagen wiederherzustellen, womit er den Tempel seines Leibes gemeint habe mit Anspielung auf seinen Tod und seine Auferstehung, die damals kein Mensch verstehen konnte. Es ist dies eine der verfehltesten Stellen des 4. Ev. Die Anerkennung der Messianität Jesu seitens der Kinder Mt. 21, 15 f. übergehen Lc. und Mc. wohl als Jesu unwürdig; doch könnte gerade dieser Zug historisch sein. — Die sehr seltsame *Verfluchung des Feigenbaums* (Mt. 21, 17—22) sucht Mc. 11, 11—14; 19—26 dadurch etwas glaublicher zu machen, dass er Verfluchung und Vertrocknung auf zwei Tage vertheilt. Die irrationelle Bemerkung Mc. 11, 13 „es war nicht die Zeit der Feigen" macht die Strafhandlung Jesu als solche ganz unbegreiflich. Das Stück war wohl ursprünglich eine Parabel auf den Untergang des Judenthums, welche missverstanden wurde, ähnlich der Lc. 13, 6 ff. erzählten, wo ihr aber eine mildernde, abgeschwächte Tendenz untergelegt ist. Mt. 21, 21 f., was hier nicht hergehört, hat Lc. 17, 6 (vgl. auch Mt. 17, 20) abgeschwächt mit fingirter Veranlassung in die Einschaltung versetzt, wo es ebenfalls zusammenhangslos steht. Mc. 11, 24—26 führt weiter aus, aber in ganz unpassender Weise (von dem Verfluchen des Baumes kommt er ins Glauben, Beten und Verzeihen). — Es folgen Mt. 21, 23—25, 46 (bei Mc. 11, 27—13, 37 und Lc. 20, 1—21, 38 in derselben Reihenfolge, aber mit Auslassungen) *Disputationen zwischen J. und den Pharisäern, Sadducäern, Schriftgelehrten* mit eingelegten Parabeln über das Ende des Judenthums und mit Reden Jesu gegen die Pharisaeer, über das Ende Jerusalems und die Wiederkunft Christi, welche passend zwischen Einzug und Kreuzigung gesetzt sind, weil sie zeigen, wie die Opposition gegen J. sich steigerte. Durch die *Frage, mit welcher*

Vollmacht, d. i. von wem bevollmächtigt er dies thue, d. i. die Tempelreinigung vornehme (Mt. 21, 23—27; Mc. 11, 27—33; Lc. 20, 1—8) „wollen ihn die Mitglieder des Synedriums zu der Erklärung verleiten, er sei ein von Gott (= vom Himmel V. 25) eingesetzter Prophet und ihm dann den Prozess machen; denn das Synedrium (die jüdische Gerichtsbehörde) übte die Aufsicht über die öffentlich auftretenden Lehrer" (De Wette). J. stellt durch die Gegenfrage sein Auftreten dem des Täufers gleich, welcher ebenfalls ohne menschliche Bevollmächtigung gewirkt hatte, und erreicht dadurch, dass seine Gegner, die es aus Furcht vor dem Volk nicht wagten, dem Täufer die göttliche Vollmacht abzusprechen, von ihm abliessen (nach Lc. 20, 6 fürchteten sie sogar, dass sie gesteinigt werden würden; spätere Übertreibung). Mc. schliesst sich an Mt. an, dessen Text er auch hier durch ein paar nichtssagende Phrasen erweitert (in V. 29 und 32 ist die Construction incorrect, von Luther correct gemacht). Unser Stück zeigt, dass der Täufer beim Volk bekannter war als Jesus, wie denn auch Josephus seine Wirksamkeit weit entschiedener betont als die Jesu. Bei Joh. 5, 36 ff. verweist J. als Zeugniss (für seine Vollmacht) auf seine Werke und auf das A. T. und lehnt das Zeugniss des Täufers als für ihn zu untergeordnet ab. — Die folgende Parabel von *den beiden ungleichen Söhnen* (nur bei Mt. 21, 28—32) geht über die im Text angenommene Beziehung auf die Aeltesten einerseits und die Zöllner und Huren andererseits hinaus und zielt auf die Vergleichung der Heiden (der erste Sohn, der keine Offenbarung hat und doch den Willen des Vaters thut, d. i. zum Christenthum übertritt) mit den Juden (der zweite Sohn, der eine Offenbarung hat, aber sie nicht befolgt). Vielleicht hat Mc. die Parabel übergangen, weil ihm der darin aufgestellte Gegensatz zu schroff war. Lc. giebt an Stelle derselben die weniger schroffe Parabel

vom verlorenen Sohn c. 15, 11 ff. neben welcher ihm die unsere wohl als überflüssig erschien [1]). — Die folgende Parabel von den *ungetreuen Winzern* (Mt. 21, 33—46, Mc. 12, 1—12, Lc. 20, 9—19; sie fehlte bei Marcion), eine Erweiterung von Jes. 5, 1 ff., hat dieselbe Tendenz, und das Endurtheil Mt. 21, 43 passt zu beiden. Die Winzer sind die Mitglieder des Synedriums, die Knechte sind die Propheten, der Sohn ist Christus, der mit dem Stein verglichen wird, der erst verworfen, aber nachher zum Eckstein wird (Ps. 118, 22. 23 ursprünglich mit Beziehung auf die Makkabaeer, welche zuerst verachtet, aber nachher zu Ehren gekommen sind). Die Früchte (Mt. V. 41. 43) d. i. die Werke (wie Mt. 7, 17 ff.) streichen Lc. und Mc. als unpaulinisch. Die Parabel ist nach dem Tode Jesu entstanden, wird aber Mt. 21, 45 ebenso auf die Aeltesten des Volks zurückgetragen, wie die vorhergehende. „Und sie tödteten ihn" V. 39 ist späterer Zusatz; denn daneben ist das „Hinauswerfen" überflüssig. [2]) Nach Mt. V. 41 sprechen die Zuhörer sich selber das Urtheil, bei Mc. V. 9 und Lc. V. 16 fällt es Jesus, wohl weil ihnen jenes als unwahrscheinlich erschien. Lc. 20, 16 lässt die Zuhörer sagen: Das sei ferne, offenbar späterer, auf die Verwerfung der Juden hindeutender Zusatz. Ebenso streichen Mc. und Lc. Mt. 21, 43, weil ihnen das Verdammungsurtheil (mit den „Früchten" = Werken) als zu hart erschien. Mc. streicht auch Mt. 21, 44 als zu schroff. Wie stark Mc. in nichtssagender Weise den Text des Mt. und Lc. erweitert, wird besonders aus V. 4—6 klar, wo Lc. V. 11—13 in der Mitte zwischen Mt. V. 36 f. und Mc. steht. Mc. 12, 12 ist aus Mt. 21, 46 und Lc. 20, 19 zusammengesetzt. Der

1) Vgl. den gleichen Anfang beider Parabeln.

2) Mc. 12, 8 stellt darum um, so dass der Leichnam hinausgeworfen wird, eine echt marcusartige Correctur.

aus Mt. 22, 22 genommene Schlusssatz des Mc. ist mindestens überflüssig. — Dieselbe Beziehung hat das *Gleichniss vom Hochzeitsmal* Mt. 22, 1—14 (Lc. 14, 17 einfach: Mal), nur dass die Beziehung auf die Heiden weiter ausgesponnen wird. Mc. übergeht es als überflüssig neben dem vorhergehenden und als mit zu stark aufgetragenen Farben gemalt, auch wegen des Zusatzes Mt. 22, 11—13. Dass die Diener gemisshandelt und getödtet werden (Mt. V. 6) ist ein für unsere Parabel zu starker und aus Mt. 21, 35 eingesetzter Zug, welchen Lc. nicht hat; noch stärker ist, dass der König gegen die Geladenen zu Felde zieht und ihre Stadt verbrennt (!) Mt. 22, 7, was bei Lc. ebenfalls fehlt und erst nach der Zerstörung Jerusalems unpassend eingesetzt ist. Der Zusatz von dem Gast, der kein hochzeitliches Kleid hat, bei Mt. 22, 11—14 passt nicht zum Gleichniss (auch nicht zum Schlusssatz V. 14), weil die von den Strassen (Mt. V. 9) Geholten keine Festkleider haben können; er zielt auf Paulus, welcher von den Judenchristen als zum Apostolat unberechtigt angesehen wurde [1]). Dieser Zusatz fehlt bei Lc. Derselbe giebt 14, 15 der Parabel eine, freilich recht unpassende, Veranlassung und malt Mt. 22, 5 weiter aus; über die zuerst Geladenen (die Juden) urtheilt er V. 24 härter als Mt. V. 8. — Die Frage der Pharisäer und Herodianer (vgl. zu Mc. 6, 14), nach Lc. Frage gewisser angestifteter Heuchler, *ob man dem Kaiser Steuer zahlen dürfe* (Mt. 22, 15—22, Mc. 12, 13—17, Lc. 20, 20—26) hat den

1) Vgl. den sicher antipaulinischen Zug Mt. 13, 28 mit meiner Erklärung. Antipaulinisch ist der Brief des Jacobus, der offen mit dem Beispiel Abrahams gegen Paulus polemisirt (vgl. Jac. 2, 21—24 mit Röm. 3). Vgl. auch Jac. 4, 1 mit Röm. 7, 23; Jac. 4, 12 mit Röm. 2, 1. Antipaulinische Stellen in der Apoc. sind 2, 2. 9. 14. 20 (das Essen vom Fleisch der Götzenopfer wie 1 Cor. 8). Vgl. auch die „Tiefen des Satans" Apoc. 2, 24, wohl gehässige Umdeutung der „Tiefen Gottes" 1 Cor. 2, 10. Näheres bei Baur Kirchengesch. I S. 80 ff.

Zweck, J. entweder mit der römischen Behörde oder mit dem Volk, welchem diese Steuer äusserst verhasst war, zu verfeinden. Jesu ebenso kluge wie fromme Antwort enthält die Lehre, dass die Frömmigkeit nichts mit der Politik zu schaffen hat und beide ohne Schaden neben einander bestehen können. Die Antwort Jesu stimmt in allen 3 Evang. wörtlich überein, was beweist, wie tief sie in der Erinnerung der alt-christlichen Gemeinde gesèssen hat. Von Mythenbildung und tendenziöser Fiction ist auch hier keine Spur. Mc. malt aus; in V. 14a giebt er eine Dublette; und der Zusatz: Sollen wir geben oder nicht geben? ist offenbar seine Zuthat. — Auf diese Frage der Pharisäer folgt *die der Sadducäer über die Auferstehung der Todten* (an welche sie nicht glaubten) Mt. 22, 23—33, Mc. 12, 18—27, Lc. 20, 27—40: Welchem Mann soll eine Frau, welche in Folge der jüdischen Schwagerehe (5. M. 25, 5 f.) mit 7 Brüdern nacheinander verheirathet war, im Jenseits angehören? was J. mit der Behauptung der engelgleichen Geschlechtslosigkeit der Auferstandenen beantwortet. Er zeigt sich damit als ganz der jüdischen Bildung oder Unbildung angehörig, noch mehr aber durch den Beweis für die Auferstehung (Mt. 22, 31 f.), dass Abraham, Isaak und Jakob fortleben müssen, weil Gott, der sich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nenne (2 M. 3, 6) nicht ein Gott der Todten, sondern ein Gott der Lebendigen sei, eine rabbinische Beweisführung, die uns fast als lächerlich erscheint und an die ebenso rabbinische und für uns gar nicht überzeugende Beweisführung des Paulus Gal. 3, 16, Röm. 3, 1 ff. erinnert. Diese Irrationalität sucht Lc. V. 38 durch den Zusatz zu mildern: Alle leben für Gott (d. i. im Sinn des Lc.: für Gott giebt es keinen Todten), was freilich für eine leibliche Auferstehung gar nichts beweist. So schwach aber die Beweisführung ist, so sicher geht sie von einer historischen

Person aus; auch hier ist nichts von sagenhafter oder tendenziöser Erdichtung. Lc. giebt der Erzählung noch einen besonderen Schluss (V. 39 f.), in welchem ihm die Schriftgelehrten Recht geben und auf weitere Anfragen verzichten (unglaubwürdig). — *Die Frage* eines gesetzeskundigen Pharisaeers *nach einem grossen* (nach Mc. 12, 28 nach dem ersten) *Gebot* in dem Gesetz Mt. 22, 34—40 ist ebenfalls ganz aus dem Leben gegriffen [1]). Lc. 10, 25 ff., versetzt das Stück wegen seiner allgemein menschlichen Tendenz aus dem Zusammenhang der Streitreden der letzten Woche in die Einschaltung, so dass J. die Frage stellt und ein Schriftgelehrter antwortet, und J. zur Bestimmung des Begriffs des Nächsten das *Gleichniss vom barmherzigen Samariter* anschliesst, in welchem priesterliches Judenthum und Samariterthum (= Heidenthum) einander gegenübergestellt werden. J. antwortet bei Mt. und Mc. mit 5 M. 6, 5 f. und 3 M. 19, 18 (jenes ungenau citirt) worin das ganze Gesetz und die Propheten (letzteres nicht hierher gehöriger Zusatz wie Mt. 5, 17) hängen, d. i. enthalten seien. Mc. 12, 28—34 erweitert das Stück stark; er fügt zum Gebot der Gottesliebe das Bekenntniss der Einheit Gottes (5 M. 6, 4) hinzu (die Stelle heisst wörtlich: Jahwe dein Gott ist ein einziger Jahwe, wodurch im Interesse der Centralisation des Cultus lediglich die Verehrung Jahwes an verschiedenen Stellen im Sinn des 5. B. Mose verboten wird). Mc. stellt V. 33 wortreich (vgl. V. 30) die Gottes- und Nächstenliebe über alle Opfer, worauf J. erklärt, dass der Frager, welcher Jesu Recht giebt, nicht weit vom Reiche Gottes sei, ein starkes Zugeständniss an das orthodoxe Judenthum, welches dem Lc. ebensowenig wie dem Paulus je in die Feder gekommen

1) Auch Hillel, das Haupt der einen Pharisaeerschule (es gab zwei) erklärte das Gebot der Nächstenliebe für das grösste.

wäre. Natürlich ist auch hier Mc. überall secundär. — Den Abschluss der Streitreden bildet der *Beweis J., dass der Messias nicht Davids Sohn sein könne*, weil ihn David Ps. 110, 1 seinen Herrn nenne (Mt. 22, 41—46, Mc. 12, 35—37, Lc. 20, 41—44), wodurch J. klärlich (gegen Röm. 1, 3) seine Abstammung von David in Abrede stellt, so dass die Mt. 1, Lc. 3 gegebenen Genealogien hiernach als gefälscht erscheinen. Die Beweisführung J. ruht auf zwei falschen Praemissen: 1, dass der Psalm von David herrühre, 2, dass mit „meinem Herrn" Ps. 110, 1, zu welchem „der Herr" (d. i. Jahwe) spricht, der Messias gemeint sei (wahrscheinlich zielt der Psalm auf einen makkabäischen Fürsten wie Simon, der ebenso wie Melchizedek (Ps. 110, 4) zugleich König und Priester war). J. steht auch hier ganz auf dem Boden der rabbinischen Schrifterklärung seiner Zeit. Übrigens wiederhole ich hier das oben Gesagte: So schwach die Beweisführung J. ist, so sicher geht sie von einer historischen Person aus. Mc. 12, 37 schliesst mit der Bemerkung, dass der Volkshaufe J. gern hörte, was bei dieser Disputation, in welcher J. dem Volk seine Lieblingsidee, die Abstammung des Messias von David, raubte, schwerlich der Fall war. Mt. V. 46 schliesst damit, dass Niemand J. mehr zu fragen wagte, was nach dieser verzwickten Streitfrage und am Ende der Disputationen durchaus am Platze ist, während Mc. 12, 34 es unpassend anbringt und Lc. 20, 40 wenigstens nicht so passend wie Mt.

Die leidenschaftliche *Rede Jesu gegen die Pharisäer* mit ihren sieben Weherufen Mt. 23, welche von V. 32 an die Pharisäer aus dem Auge verliert und sich gegen das ganze Volk und gegen Jerusalem richtet (ähnlich c. 10, 26 ff.), hat manches Irrationelle [1]): V. 12 gehört nicht in den

1) V. 10 mit Christus ist späterer Einschub; in V. 9 steht der Vater im Himmel statt „Christus."

Zusammenhang; V. 14 ist fehlerhaft construirt (Luth. corrigirt die Construction). Dass die Proselyten durch die Pharisäer zu Söhnen der Hölle, doppelt so schlimm wie sie selber, gemacht werden (V. 15) ist eine starke rhetorische Übertreibung. Dass man beim Golde des Tempels geschworen hat (V. 16), ist nicht zu belegen und kaum glaublich. Das Bild vom Durchseihen der Mücke und dem Trinken des Kameels (V. 24) hat den Sinn, dass Leute wie die Pharisäer beim Durchseihen einer Flüssigkeit Mücken zurückhalten, aber Kameele durch das Seihtuch durchlassen und mit der Flüssigkeit verschlucken, ein groteskes, unnatürliches Bild ähnlich dem vom Nadelöhr. Ein inadäquates Bild findet sich V. 26, dass man das Innere der Gefässe (Bild der Gesinnung) reinigen soll, damit auch das Aeussere rein werde, von Lc. anders gewandt (freilich so, dass unpassend 11, 39 dem Aeusseren der Gefässe das Innere des Menschen entgegengesetzt und dies V. 41 auf Almosengeben statt auf die Gesinnung gedeutet wird). Ebenso irrationell ist V. 29—32, wo das Bauen und Schmücken der Gräber der von den Vätern verfolgten Propheten als ein Zeugniss der Mitschuld angesehen wird (noch deutlicher Lc. 11, 48, von De Wette falsch als Ironie gedeutet). Die nach Lc. 11, 49 aus einer anderen Schrift entlehnte Stelle von dem Blut des Zacharia, Barachias Sohn, Mt. V. 35 bezieht sich nicht auf Zacharia, den Sohn Jojadas 2 Chr. 24, 19—22 (denn sein Tod war nicht die letzte Blutschuld), sondern auf Zacharia, Sohn Baruchs [1]), welcher kurz vor der Zerstörung des Tempels von den Zeloten ermordet wurde (Joseph. Bell. jud. IV, 6, 4) und ist erst lange nach dem Tode Jesu eingesetzt.

---

1) Ungleiche Formen im Namen derselben Person (aber mit gleicher Bedeutung) sind im Hebräischen nicht selten. Vgl. Batschua neben Batscheba, Azarja neben Ussijja, Kenan neben Kajin, Achaz neben Joachaz (vgl. meinen Anhang zum Commentar zu Esra und Nehemja).

V. 38 setzt die Zerstörung Jerusalems voraus. Der Schluss V. 39 bezieht sich nicht auf Jesus, sondern auf die Weisheit, die Hauptfigur der citirten Schrift (vgl. Lc. 13, 34 f. und 11, 49). Mc. 12, 38—40 und Lc. 20, 45—47 haben an dieser Stelle nur den Anfang der Rede (Mc. mit starker stilistischer Incorrectheit in V. 38). Den Rest der Rede übergeht Mc. ganz wegen der zu starken Polemik, während Lc. ihn grossentheils in die Einschaltung aufnimmt, also nach dem den Pharisäern verhassten Samaria versetzt (Lc. 11, 37—54 und 13, 34 f.), mit fingirter Veranlassung [1]) (11, 37). Die Rede steht bei Lc. zu früh und erscheint darum als zu grob (vgl. V. 39 f.), weil der Gegensatz Jesu gegen die Pharisaeer damals noch nicht so stark ausgebildet war. Aber auch nach der Fassung des Mt., bei welchem die Rede eine richtigere Stellung hat, hat J. dieselbe nicht so auf einmal gehalten, sondern ein Späterer hat alles gegen die Pharisäer Sprechende, was er kannte, hier zusammengetragen. Die Fassung bei Lc. ist gegenüber der bei Mt. secundär (vgl. Lc. 11, 52 [2]) mit Mt. 23, 13). „Kreuzigen" Mt. V. 34 und „Apostel" Lc. V. 49 sind Zeichen späteren Einschubs.

Die *Rede Jesu über die Zerstörung des Tempels und Jerusalems* und über seine Wiederkunft Mt. 24, Mc. 13, Lc. 21, 5 ff. beginnt mit einer fingirten, ziemlich ungeschickt hergestellten Veranlassung. Auch diese Rede ist nicht von J. gehalten, weil sie Weissagungen enthält, die erst nach der Erfüllung (d. i. nach der Zerstörung Jerusalems) geschrieben sind. Bei Mt. V. 3 fragen die Jünger auch nach der (als bald bevorstehend erwarteten wie 1 Cor. 15, 51 f.; 7, 29; Philipp. 4, 5) Wiederkunft und

1) Ebenso ist Lc. 11, 45 die Veranlassung fingirt. Schlüssel der Erkenntniss Lc. 11, 52 ist hellenistisch (vgl. Mt. 23, 13).

2) Späterer Zusatz, weil V. 50 f. Abschluss bildet. Secundär ist die Trennung der Schriftgelehrten von den Pharisaeern Lc. V. 45.

nach dem Ende der Welt; von Mc. V. 4 und Lc. V. 7 umgedeutet als damals im Munde der Jünger undenkbar. Die Jünger erwarteten damals noch nicht einmal den Tod Jesu, sonst wären sie nach demselben nicht so niedergeschlagen (Lc. 24, 17 ff. Act. 1, 6) gewesen. Mc. nennt V. 3 in seiner Weise die fragenden Jünger. J. prophezeit den Jüngern Verfolgungen und Hass aller Menschen [1]) und warnt sie vor der Verführung durch falsche Propheten und Messiasse, die aber vor Barkochba nicht nachweisbar sind [2]). Als Vorspiele des Weltendes werden Kriege, Erdbeben, Seuchen und Hungersnoth (alle historisch nachweisbar) bezeichnet (bei Lc. 21, 11 noch grosse Zeichen vom Himmel) mit Anspielung auf den jüdisch-römischen Krieg. „Dann" (Mt. V. 9) werden Verfolgungen eintreten, welche von Mc. 13, 11 und Lc. 21, 12 entsprechend späteren Zuständen weiter ausgeführt werden. Lc. 21, 12 schreibt „vor diesem" statt „dann"; er setzt also die Christenverfolgungen vor die Kriege, Erdbeben u. s. w., „und verräth dadurch, dass zu seiner Zeit zwar jene (unter Nero), aber noch nicht diese eingetreten waren" (De Wette). Statt der Worte „zum Zeugniss für sie" (wenn es zur Abrechnung kommt [3]) Mt. 10, 17 f., welche Mc. hier 13, 9 aufnimmt, setzt Lc. 21, 13 „es wird euch zum Martyrium gereichen" (in der späteren christlichen Bedeutung des Märtyrertums). Den Zug Mt. 24, 10, dass unter den Christen selbst Hass und Verrath sich erheben wird, haben Lc. und Mc. gestrichen, ebenso Lc. die Stelle

---

1) Dasselbe schon in der Aussendungsrede an die Jünger Mt. 10 17—22, mit welcher (noch mehr als Mt. 24, 9 f.), Lc. 21, 12—17 (vgl. auch 12, 11) und besonders Mc. 13, 9—12 übereinstimmen, ein Beweis, dass man dieselben Sprüche (λογια) bei verschiedenen Veranlassungen anbrachte.

2) Auch Joh. 5, 43 wird wohl auf Barkochba angespielt.

3) Ut nota illa esset pertinaciae Judaeorum (Grotius)

von den falschen Propheten Mt. 24, 11 als antipaulinisch [1]), während Mc. 13, 22 eine ganz ähnliche Stelle (= Mt. 24, 24) in inconsequenter Weise stehen lässt, welche der consequentere Lc. ebenfalls streicht. Dagegen erscheint der Zusatz Lc. 21, 18 (kein Haar von eurem Haupt soll verloren gehen [2]) hier als Übertreibung (vgl. Mt. 10, 30, wo er passender steht). Lc. streicht Mt. 24, 14, dass zur Zeit der Verfolgungen das Evangelium auf der ganzen Erde verkündigt werden soll, weil er sich von der Unrichtigkeit dieser Weissagung ebenso wie von der Unrichtigkeit der Weissagung des sofortigen Weltendes (V. 9) überzeugt hatte. Der Mc. (V. 11) und Lc. (V. 14 f.) eigenthümliche Zusatz (bei Lc. verstärkt) ist aus Mt. 10, 19 f. eingesetzt, wo er besser passt. Mit dem „Gräuel der Verwüstung" Mt. V. 15, einem schon bei Daniel 11, 31 (vgl. meinen Commentar) corrumpirten Ausdruck des Abscheus statt „Baʿal des Himmels" ist hier (anders als bei Daniel) die Statue des Jupiter Capitolinus gemeint, welche Kaiser Hadrian nach dem Aufstand der Juden unter Barkochba (133—135) an der Stelle des Allerheiligsten aufstellen liess. Weil dies auf eine gar zu späte Entstehung unserer Stelle schliessen lässt, setzt Lc. 21, 20 mit Umbiegung des Sinnes dafür: Wenn ihr seht, dass Jerusalem von Heeren umzingelt ist, dann erkennet, dass seine Verwüstung nahe ist, mit Beziehung auf die Belagerung durch die Römer. Die Flucht der Christen aus Jerusalem bei der Belagerung (Mt. 24, 16, Mc. 13, 14, Lc. 21, 21) ist historisch und darum eine nach der Erfüllung gemachte Weissagung. Mt. 24, 17 f. (Mc. 13, 15 f.) wird bei Lc. 21, 21 wegen seiner zu ängstlichen Ausdrucksweise ge-

1) Vgl. den Tadel der Gesetzlosigkeit (ἀνομία) Mt. V. 12 (nicht bei Lc. u. Mc.), was nicht Libertinismus ist (B. Weiss), sondern auf Paulus zielt.

2) Dies widerspricht dem Inhalt von V. 16, ein Beweis, dass V. 18 ursprünglich nicht zur Rede gehörte.

ändert: Die in der Stadt sollen herausgehen, und die auf dem Lande sollen nicht in die Stadt hineingehen. Nach Mt. 24, 20 soll man beten, dass die Flucht nicht im Winter oder am Sabbat stattfinde; den Sabbat streicht Mc. 13, 18, welcher sich in dieser Rede sonst eng an Mt. anschliesst, als zu jüdisch; den ganzen Vers streicht Lc. alz zu kleinlich. (Vgl. das überflüssige „die Gott geschaffen hat" Mc. 13, 19 und „ihr aber sehet zu"! V. 23; falsch Luth. „sehet euch vor"). Dem Lc. ist eigenthümlich (21, 24), dass die Juden unter alle Völker gefangen geführt werden sollen (mit Beziehung auf ihre Zerstreuung nach dem Aufstand des Barkochba), und dass Jerusalem von den Heiden zertreten sein soll, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden, d. i. bis die Heiden zum Christenthum übergetreten sein werden, mit Beziehung auf Röm. 11, 25. Mt., der 24, 22 eine Verkürzung der Leidenszeit für die Auserwählten erwartet (wohl im Hinblick auf das baldige Weltende), steht noch unter dem unmittelbaren Eindruck der nach der Zerstörung Jerusalems oder aber nach dem Aufstand des Barkochba eingetretenen Verfolgung (Mc. 13, 20 wie Mt); Lc. übergeht diese „Verkürzung" als den Thatsachen widerstreitend. Die Wiederkunft Christi, welche nach Mt. 24, 29 *sofort* nach der Leidenszeit erfolgen soll, giebt Lc. V. 25 ohne Zeitbestimmung, aber V. 9 hat er: „nicht sofort das Ende." Mc. V. 24 schwächt das „sofort" ab zu „in jenen Tagen." Mt. 24, 24—28 wird zusammen mit Mt. 24, 33—51 (mit Auslassung der Warnung vor den falschen Messiassen und Propheten) von Lc. 17, 20—37 in die Einschaltung aufgenommen, wo das Himmelreich V. 21 als ein innerliches dargestellt und die Wiederkunft V. 30 zur Offenbarung (vgl. Gal. 1, 16) umgedeutet wird. Ebenso umgedeutet erscheint der Menschensohn Mt. 24, 23 bei Lc. 17, 22 zu „Tagen des Menschensohns." Mc. streicht Mt. 24, 26—28 ganz als für seine Zeit unpas-

send. [1]) Der Ausdruck: Siehe, ich habe es vorhergesagt, bei Mt. V. 25 und Mc. V. 23 soll die Weissagung als eingetroffen bekräftigen, natürlich nur ein schriftstellerischer nach dem Eintreffen gemachter Kunstgriff. An Stelle der Himmelszeichen (Sonnen- und Mondfinsterniss und Fallen der Sterne vom Himmel Mt. V. 29) setzt Lc. 21, 25 f. natürlicher Zeichen an Sonne, Mond und Sternen mit Meeresbrausen und Angst der Menschen bei Erwartung der kommenden Dinge. Das „Zeichen des Menschensohns" d. i. das Zeichen, welches in der Erscheinung des Menschensohns [2]) besteht (Mt. V. 30) übergehen Mc. und Lc. Ebenso übergeht Lc., dass Gott mit dem Schall der Trompete (vgl. 1 Thess. 4, 16; 1 Cor. 15, 52) die Erwählten durch die Engel von den vier Winden und den Enden des Himmels sammeln wird (Mt. 24, 31; Mc. 13, 27). Dafür tröstet Lc. durch Aussicht auf Erlösung beim Kommen des Menschensohns (21, 28). Unvermerkt substituirt er V. 31 das Kommen des Reiches Gottes statt des Kommens des Menschensohns. Alle 3 Evangelisten erwarten dasselbe noch während „dieser Generation" (ebenso Paulus 1 Cor. 15, 51); nur Marcion liest Lc. 21, 32 Himmel und Erde statt dies Geschlecht (vielleicht ist der kanon. Lc. nach Mt. und Mc. corrigirt). „Tag und

---

1) Das unpassende „heulen" (eig. wehklagen) Mt. V. 30, was aus der falsch messianisch gedeuteten Stelle Zach. 12, 10 genommen ist, streichen Lc. und Mc. mit Recht (vgl. Apoc. 1, 7). — Das Wort: „Wo ein Aas ist, sammeln sich die Adler" Mt. V. 28, Lc. 17, 37, welches Mc. nicht verstanden und darum ausgelassen zu haben scheint, erkläre ich so: Was reif zum Untergang ist, lockt die Vollstrecker der Vernichtung herbei, vielleicht mit specieller Beziehung auf die Adler der römischen Legionen.

2) Nach der Darstellung Mt. V. 30 (vgl. Mc. 13, 26, Lc. 21, 27) ist der Ausdruck Menschensohn aus der unrichtig messianisch gedeuteten Stelle Daniel 7, 13 genommen, wo seine Ankunft ebenso beschrieben wird. Er ist also messianischer Titel, obwohl verhüllter. Joh. 14, 18 f. überträgt die Wiederkunft ins Geistige.

Stunde weiss keiner ausser dem Vater allein" Mt. 24, 36, von Lc. übergangen, um den Sohn nicht herabzusetzen; Mc. setzt hinzu „auch nicht der Sohn", was wie ein späterer (arianischer?) Zusatz aussieht (so schon Ambrosius). Den Schluss der Rede macht bei allen Dreien die Ermahnung zur Wachsamkeit, nach Mt. 24, 37—39 weil der Menschensohn die Nicht-Wachsamen ebenso überraschen könne wie die Sintflut die leichtsinnigen [1]) Zeitgenossen Noahs und eine ungeahnte Auswahl treffen könne. Lc. 21, 34 warnt vor Trunkenheit und weltlichen Sorgen; das Beispiel Noahs hat er in die Einschaltung 17, 26 f. aufgenommen und das Beispiel Lots hinzugefügt [2]). Mc. 13, 34 giebt ein mattes Gleichniss für die Wachsamkeit und zählt V. 35 in überflüssiger Weise die vier Nachtzeiten auf, in welchen der Menschensohn kommen könne. Mt. schloss ursprünglich mit V. 44. V. 45—51 bilden einen späteren Anhang, der in zwei Teile zerfällt. Zunächst wurden V. 45—47 angehängt, welche die Schilderung des guten Knechtes enthalten (V. 45 schliesst sich nicht gut an V. 44 an). Später wurde in ganz unpassender Weise die Schilderung des schlechten Knechtes V. 48—51 angehängt; statt „jener böse Knecht" sollte stehen „wenn aber jener Knecht böse wird," darum hat Lc. 12, 45 „böse" gestrichen. Dieser seltsame Anhang vom bösen Knecht, der gar nicht hierher gehört, muss eine specielle Beziehung haben; ich finde auch hier eine Anspielung auf Paulus (vgl. das zu Mt. 13, 28 und das zu Mt. 22, 11—14 Bemerkte), welcher nach Gal. 2, 11 ff. den früheren Aposteln gegenüber schroff auftrat, und welchem von den Judenchristen gesetzwidriges Leben in seinem Verkehr mit den Heidenchristen vorgeworfen wurde

1) Der Leichtsinn ist ein apokryphischer, nicht alttestamentlicher Zug.
2) Vgl. die nachher folgende Besprechung des Ev. Luc.

(vgl. Clementin. Homil. 53, 34 wo zu den Trunkenen (Mt. V. 49) noch Huren hinzugesetzt werden). Lc. 12, 45 setzt Kinder (oder Diener) und Mädchen statt Mitknechte (Mt. V. 49) und nimmt dem Stück dadurch die polemische Spitze. Das ganze Stück erscheint bei Lc. geglätteter (12, 41 ff.). Auch dass bei ihm V. 41 Petrus die Frage stellt, soll die Beziehung auf Paulus entfernen und auf Petrus überleiten. Bei Mc. 13, 34 ist nur ein ganz matter Nachklang von dem Anhang von den Knechten übrig geblieben. Der Schluss vom Heulen und Zähneknirschen Mt. V. 51 ganz wie in den antipaulinischen Stellen Mt. 22, 13; 25, 30; 13, 42.

Unser Cap. ist wichtig für die Bestimmung der Zeit der Abfassung der Evangelien. Der *Greuel der Verwüstung* und die *falschen Messiasse,* welche auf die Zeit des Barkochba hinweisen, scheinen nicht zu dem Eintreten der Wiederkunft Christi noch in dieser Generation (Mt. 24, 34; Mc. 13, 30) zu stimmen (vgl. Mt. 16, 28). Lc. hat hier ausgeglichen, indem er die beiden ersten Momente ganz gestrichen hat (vgl. 21, 32 nach Marcion; S. 53). Aber das Wort γενεα (aetas, hebr. dôr) kann auch 100 Jahre umfassen (Dillmann zu 1 M. 15, 16). Vgl. S. 29 Z. 3. zu Mt. 16, 28.

Bei Mt. c. 25 sind drei Parabeln zusammengestellt, welche Beziehung auf die Wiederkunft Christi und auf die jenseitige Vergeltung haben. Das Zögern des Bräutigams V. 5 im *Gleichniss von den zehn Jungfrauen* bedeutet die Verzögerung der Wiederkunft, das Oel V. 8 ff. „die innere Nachhaltigkeit der Wachsamkeit" (De W.), welche bei den thörichten Jungfrauen nicht fehlt, aber oberflächlich ist. Lc. hat die Parabel von den Jungfrauen gekannt, zieht sie aber in der Einschaltung 12, 36 f. zusammen und macht aus der Parabel eine Ermahnung zur Wachsamkeit mit bildlichem Ausdruck. — Die Parabel von den *anvertrauten Talenten* Mt. 25, 14—30, Lc. 19, 11—28,

welche Mc. wie alle Reden dieses Cap. als judenchristlich und für die Tendenz seines Evang. überschüssig übergeht, hat ursprünglich keine Beziehung zu den letzten Dingen, welche ihr erst Lc. 19, 11 gegeben hat. Lc. vermischt sie, um eine Allegorie des messianischen Reiches als nicht sofort eintretend hineinzutragen (vgl. 19, 11), mit einer anderen, nur unvollständig erhaltenen Parabel V. 12, 14, 15a, 27, in welcher die messianische Beziehung ursprünglich nicht enthalten war. Sie enthält vielmehr eine Anspielung auf die Maasnahmen der Juden gegen Archelaus, den Sohn und Nachfolger Herodes des Gr. (Joseph. Arch. 17, 11, 1). Eine Gesandtschaft derselben ging nach Rom an den Kaiser mit Beschwerden über Archelaus. Lc. 19, 27 deutet den Archelaus um in den Messias, der nach seiner Rückkehr (d. i. Wiederkunft) an seinen feindlichen Mitbürgern (d. i. an den Juden) ein grausames Strafgericht ausüben wird. Die Verschmelzung beider Parabeln bei Lc. ist unvollkommen durchgeführt; Mt. hat den ursprünglichen Text. Der ganz zusammenhangslose Vers Lc. 19, 25 fehlt in der sinait.-syrischen Übersetzung (vgl. Merx S. 364) und scheint entsprechend der Parabel Mt, 20, 1 ff. mit Anspielung auf die eifersüchtige Lohndienerei der Zwölf eingesetzt zu sein. Ebenso zusammenhangslos ist der Zusatz vom unnützen Knecht Mt. 25, 30, welcher mir, wie andere Zusätze bei Mt., aus antipaulinischen Kreisen zu stammen scheint (vgl. das zu Mt. 24, 48 ff. Bemerkte). Die auf eine Tugend der Werke gegründete, mithin entschieden judenchristliche, übrigens tief ergreifende *Darstellung des messianischen Gerichts* Mt. 25, 31—46 haben Mc. und Lc. wegen ihrer Tendenz nicht aufgenommen. [1])

1) Auf die Bemerkung De Wettes zu Mt. 25, 32 ff., dass auch Paulus ein Gericht über die Christen lehre, wobei nicht der Glaube, sondern die Werke entscheiden (2 Cor. 5, 10; vgl. Rom. 2, 6 ff.) erwidere ich, dass diese Stellen der paulinischen Grundlehre von der Rechtfertigung durch

Mt. 26, Mc. 14, Lc. 22 folgt die eigentliche *Leidensgeschichte Jesu.* Die Priorität des durch seine Einfachheit hier besonders ergreifenden Ev. Mt. kann nicht zweifelhaft sein und ist von Seb. Bach empfunden worden, welcher für seine Passionsmusik nicht Mc. oder Lc., sondern Mt. zu Grunde gelegt hat. Hier geht auch der 4. Evangelist mit. Bei Mt. folgt V. 2 eine erneute Praediction des Todes Jesu, von Mc. und Lc. als überflüssig ausgelassen. Die „zwei Tage" des Mt. und des hier offenbar abkürzenden Mc. sind als unhistorisch von Lc. gestrichen (der terminus a quo fehlt). Mt. hat V. 3 unhistorisch die Hohenpriester (ohne bestimmten Begriff) neben dem Hohenpriester. Mc. verbindet Passah (bei Mt.) mit (Fest der) ungesäuerten Brote (bei Lc.). Mt. V. 5 wird von Lc. V. 2 abgekürzt. „Denn sie fürchteten das Volk" schliesst sich bei Lc. nicht gut an das Vorhergehende an. Es wird erst aus Mt. V. 3 verständlich. — Es folgt die Erzählung von der *Salbung Jesu in Bethanien* Mt. 26, 6—13, Mc. 14, 3—9, Joh. 12, 1—8; Lc. hat statt derselben die Erzählung von der grossen Sünderin [1]) 7, 36—50 mit der echt lukanischen Entscheidung Jesu: Ihr sind viele Sünden vergeben; denn sie hat viel geliebt. Die Liebe tritt hier wie im 4. Ev. an die Stelle des paulinischen Glaubens. [2]) Der Glaube wird erst V. 50 nachträglich erwähnt. Der Gastgeber heisst bei Lc. Simon ebenso wie der Hausherr

---

den Glauben ohne Werke so entschieden widersprechen, dass sie für Interpolationen gelten müssen, welche die Schroffheit des paulinischen Standpunktes mildern sollen.

1) Diese Sünderin erscheint gesteigert in der Ehebrecherin Joh. 8, 1—11, eine Erzählung, welche von griechischen Kirchenlehrern nur verworfen wurde, um dem Leichtsinn im ehelichen Leben nicht Vorschub zu leisten, also aus dogmatischem, nicht aus historischem Grunde. Augustin giebt die Tendenz des Schlusses (V. 10 f.) gut so an: Restant duo, miseria et misericordia.

2) In bezeichnender Weise bildet dieser Spruch den Abschluss der „Kameliendame" von Dumas.

in Bethanien Mt. 26, 6, wodurch Lc. andeutet, dass seine Darstellung mit der des Mt. ursprünglich identisch und nur umgearbeitet ist. An Stelle des mystischen Zweckes der Einbalsamirung, welchen die Salbung bei Mt. (V. 12) hat, (von Mc. V. 8 richtig, aber secundär als Antecipation der fehlenden Einbalsamirung nach dem Tode gedeutet) setzt Lc. den rein menschlichen Zweck, durch die Salbung Jesu Liebe und Sündenvergebung zu gewinnen.[1]) Eine noch mystischere Beziehung als Mt. und Mc. giebt Joh. 12, 1 der Salbung dadurch, dass er sie 6 Tage vor dem Passah, d. i., wenn man den 15. Nisan als terminus ad quem mitrechnet, am 10. Nisan (bei Joh. vor dem Einzug in Jerusalem) stattfinden lässt, an welchem nach 2 M. 12, 3 die Passahlämmer ausgesucht wurden. Solche geheimen Beziehungen auf das A. T. liebt das 4 Ev. ausserordentlich (vgl. den achtunddreissigjährigen Kranken 5, 5, ein Symbol des Volkes, gleichsam des „kranken Mannes Juda", welches nach 5 M. 2, 14 38 Jahre in der Wüste umherirrte, ferner die 5 Hallen 5, 2 = den 5 Büchern des Gesetzes, und die 5 Männer des samaritanischen Weibes 4, 18 mit Beziehung auf die 5 Städte der nach Samaria versetzten Assyrer (2 Kön. 17, 24), welche in jeder ihren besonderen Gott verehrten (2 Kön. 17, 30 f.[2]), ferner das Sterben Jesu am Abend des 14. Nisan (Joh. 19, 14. 31, d. i. zu derselben Zeit, in welcher die Passahlämmer geschlachtet wurden, um J. als wahres Passahlamm zu kennzeichnen). Bei Joh. findet die Salbung (mit einem ganzen Pfunde!) bei dem von den Todten erweckten Lazarus statt; die Figur ist aus Lc. 16, 20 genommen

1) Bei Mc. 14, 3, der auch hier geschmacklos übertreibt, zerbricht sie das Salbengefäss und schüttet den ganzen Inhalt über Jesus. Joh. hat diesen Zug mit richtigem Takt nicht aufgenommen.

2) Ihr jetziger Mann, der ihr aber nicht rechtmässig gehört, ist der Gott der Juden.

(vgl. das Auferstehen von den Todten Lc. 16, 31, worauf Joh. die Todtenerweckung des Lazarus aufbaut). Maria und Martha, bei Joh. seine Schwestern, sind aus Lc. 10, 38—42 entlehnt. Durch das (übrigens schemenhafte) Auftreten des Lazarus will Joh. seine Auferstehung beglaubigen. Den Zug vom Abtrocknen der Füsse durch die Haare hat Joh. aus Lc. 7, 38. [1]) Die Jünger (Mt. V. 8) giebt Mc. V. 4 nicht als Tadler, wohl um sie nicht als pietätslos gegen den Herrn hinzustellen. Ausser den angeführten, dem Joh. eigenthümlichen Namen giebt Joh. allein Judas Ischariot als den an, der Bedenken gegen die Salbung erhebt, und dem Joh. diebische Absicht unterstellt V. 6. Er bestimmt das „theuer" des Mt. V. 9 durch „dreihundert Denare", die er aus Mc. 14, 5 nimmt. Es ist klar, dass Joh. alle drei anderen Evangelisten voraussetzt und auf ihnen ruht. Wir haben es auch hier nach Mt. und Mc. mit einer historischen Thatsache zu thun, welche weder mythisch noch tendenziös construirt sein kann. Näheres über das Verhältniss der Evv. zu einander bei Merx Mt. S. 370. [2])

Die für den Verrath Jesu nach Zach. 11, 12 festgesetzten *30 Silber-Sekel* (der Sekel zu 2 Mark 46 Pf.) bei Mt. 26, 15 sind ein so auffallend geringer Preis, dass er von den anderen 3 Evangelisten als unglaublich übergangen wird (Mc. 14, 11, Lc. 22, 5 haben bloss „Geld", Joh. hat auch dies nicht. [3])

---

1) Bei Lc. trocknet sie die Thränen ab, bei Joh. die Salbe, letzteres unpassend und secundär.

2) Man beachte die hier erwähnte Bemerkung des Origenes: Die Evangelisten wollten nicht die Geschichte nach der Wahrheit (secundum veritatem) erzählen, sondern die Geheimnisse, die sich aus der Geschichte ergeben (d. i. die zu Grunde liegenden Ideen), auseinandersetzen (der Begriff des Mythus!).

3) Joh. 13, 18 führt den Verrath auf das A. T. zurück, um ihn als von Gott gewollt darzustellen und so den Anstoss wegzuräumen.

Dass Mt. 26, 17, Mc. 14, 12, Lc. 22, 7, das *Passahmahl* mit dem ersten Tag der ungesäuerten Brote zusammenfallen lassen, ist anfechtbar; denn am 14. Nisan wurde nach 2 M. 12, 15 nur der Sauerteig weggethan.[1]) Lc. und Mc., welche einsehen, dass J. nicht alle Jünger senden kann, um einen Ort für die Feier des Passah zu suchen (wie es nach Mt. 26, 17 f. den Anschein hat), lassen nur zwei abgesandt werden, welche Lc. 22, 8 mit Namen nennt. Die Auffindung des Locals, dessen Besitzer Mt. 26, 18 „N. N." nennt, wird von Mc. 14, 13 f., Lc. 22, 10 f. genau beschrieben, was nicht auf Augenzeugenschaft beruht, sondern schriftstellerische Specialisirung ist.[2]) Die Bezeichnung des Verräthers durch J., nach Mt. 26, 25 vor dem Abendmahl, scheinen Mc. und Lc. als unwahrscheinlich oder als Einschub auszulassen. Joh., der kein Abendmahl hat, geht 13, 26 f. noch über Mt. hinaus und lässt J. den Verräther dadurch kenntlich machen, dass er ihm aus der Schüssel einen Bissen reicht und an ihn die Worte richtet: Was du thust, thue bald! Gleich nachher V. 31 spricht J. bei Joh. über seine Verherrlichung, zu welcher er den Verrath, ebenso wie das Leiden und Sterben nur als Durchgangspunkt ansieht. Stirbt er doch bei Joh. mit dem Ruf: Es ist vollbracht, bei Mt. und Mc. dagegen mit dem Ruf der Verzweiflung. Bei Lc. 22, 21—23 folgt die Ankündigung des Verräthers, abweichend von Mt. und Mc., auf das Abendmahl, weil er Anstoss daran nahm, dass der Verräther, den J. nach Mt. vor der Mahlzeit kenntlich gemacht hatte, während der Mahlzeit blieb.

---

1) Nach 2 M. 12, 19 sollen freilich während aller 7 Tage des Festes ungesäuerte Brote gegessen werden, eine Bestimmung, die V. 15 widerspricht.

2) Die scheinbar grosse Genauigkeit in Zeit- und Zahlangaben bei Joh. (1, 29. 35. 39. 43; 2, 1; 4. 40. 52; 6, 22; u. A.), ist ebenso zu beurtheilen. Vgl. Credner, Einleituug S. 236 N°. 31.

(Mit richtigem Takt entfernt sich bei Joh. 13, 30 der Verräther sofort nach der Entlarvung). Joh. hat das Passahmal überhaupt nicht, weil bei ihm J. am 14. Nisan (nicht am 15., wie in den 3 ersten Evv.) als wahres Passahlamm stirbt; statt desselben hat er die *Fusswaschung* c. 13, welcher 13, 2 ein Mahl vorangeht (eine schwache Reminiscenz an das Passahmahl der 3 ersten Evv.). Der Verräther wird aber auch bei Joh. (wie bei Lc.) erst nachher kenntlich gemacht. [1]) — Die *Einsetzungsworte beim Abendmahl*, welches J. nach den 3 ersten Evv. beim Passahmahl einsetzte, sind in allen durch die Fassung beeinflusst, welche Paulus 1 Cor. 11, 24—26 ihnen giebt, dessen Darstellung wahrscheinlich durch den sacramentalen, d. i. eine Verbindung mit der Gottheit vermittelnden Genuss von Brot und Wein in den griechischen eleusinischen und anderen Mysterien beeinflusst ist. [2]) Das Abendmahl war ursprünglich lediglich eine Feier zum Andenken an das letzte Mal Jesu, an welche sich ein brüderliches Liebesmahl der Christen anschloss, [3]) wie es 1 Cor. 11, 20 ff. beschrieben wird, wo schon starke Missbräuche von Paulus gerügt werden. Erst Paulus hat es zu einem unbegreiflichen Mysterium oder Sacrament gemacht (auch diese beiden Worte sind ursprünglich heidnisch [4]) Am auffallend-

---

1) Die Bemerkung Joh. 13, 29, man hätte geglaubt, Judas wolle nach seiner Entfernung Einkäufe für das Fest machen, weist darauf hin, dass der Passahabend bei Joh. noch bevorstand. An demselben war Handel und Einkauf verboten.

2) Vgl. Pfleiderer, die Entstehung des Christenthums S. 154 f. — Wenn Ceres als Göttin der eleusinischen Mysterien Brot und Wein ihren Leib und ihr Blut nennen würde, so wäre dies verständlich; auf Christus bezogen wird ihr Genuss zu einem Act der Magie. Freilich kennen wir die Mysterien sehr wenig.

3) Eine ähnliche Verbrüderung versinnbildlicht die Fusswaschung bei Joh.

4) Paulus giebt 1 Cor. 10, 16 f. eine von 1 Cor. 11 abweichende Theorie vom Abendmahl. 1 Cor. 10 werden Brot und Wein so auf

sten ist die Übereinstimmung mit Paulus bei Lc. 22, 19 f., so dass hier die Übertragung aus 1 Cor. 11 auf der Hand liegt. [1]) Diese Annahme wird dadurch verstärkt, dass Lc. eine doppelte Bechervertheilung hat (V. 17 und V. 20), von welchen die erste, welche entsprechend dem jüdischen Passahmahl ohne Brotverteilung und ohne sacramentale Beziehung auf das Blut Christi ist, doch wohl die ursprüngliche ist. Auf dieselbe folgen Lc. 22, 18 dieselben abschliessenden Worte wie bei Mt. 26, 29, Mc. 14, 25 auf die Einsetzung des Abendmahls (man beachte den Schluss, welchen Lc. vom späteren Standpunkt aus rationeller gestaltet). Merx versucht, die ganze Darstellung des Lc. (wegen der vierfachen Vertheilung des Bechers bei der jüdischen Passahmahlzeit) als die ursprüngliche zu erweisen; aber in diesem Fall müsste der Becher bei Lc. viermal, nicht zweimal, vertheilt werden. Lc. giebt offenbar zwei verschiedene Einsetzungen des Abendmahls, von welchen nur Eine historisch sein kann, während die andere ein späteres Anhängsel bildet, vielleicht mit der Tendenz, das christliche Abendmahl vom jüdischen Passahmahl zu trennen. In auffallender Weise fügt Lc. 22, 24—27 das Stück vom *Rangstreit der Jünger* an, vielleicht um die Unfähigkeit der Zwölf darzuthun, das Abendmahl als Brudermahl zu begreifen (vgl. das zu Mt. 20, 20 ff. Bemerkte). Auf Lc. 22, 27 ruht die Fusswaschung des Joh. Damit ist (ebenfalls unpassend) Lc. V. 28—30 (= Mt. 19, 28) verbunden (mit

---

Leib und Blut Christi gedeutet, dass diese die Einheit der Kirche repräsentiren; das Abendmahl erscheint also als christliches Verbrüderungsmahl. Vgl. die von J. Weiss S. 511 angeführten Stelle aus der apokryph. „Apostellehre".

1) „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute" bedeutet: Dieser im Kelch enthaltene Wein bedeutet den neuen Bund, welcher durch mein Blut, d. i. durch meinen Tod gestiftet ist. Die Ausdrucksweise ist seltsam und gezwungen und wird Mt. 26, 28 rationeller gestaltet, wo es heisst: Dies ist mein Blut, das des neuen Testamentes. Das letzte ist deutlich Einschub aus Paulus 1 Cor. 11, 25.

noch sinnlicherer Darstellung des Himmelreichs als bei Mt.), ein Stück, welches dem vorhergehenden schroff entgegensteht. Auch hier tritt die Manier des 3. Ev. oder vielmehr seines Überarbeiters hervor, durch Nebeneinanderstellung eines judenchristlichen und eines heidenchristlichen Stückes jenes zu ironisiren [1]) oder doch seine Entschiedenheit abzuschwächen. Da V. 28—30 bei Marcion fehlten, bilden sie wohl einen späteren, judenchristlichen Zusatz. — Die *Vorhersagung der Verleugnung des Petrus*, welche nach Mt. 26, 30—35 und Mc. 14, 26—31 auf dem Wege nach dem Ölberg stattfindet, schliesst sich bei Lc. 22, 31—34 in ganz loser Weise an die Gesprüche nach dem Passahmahl an oder vielmehr nicht an, ebenso bei Joh. 13, 36—38. Petrus erscheint bei Lc. 22, 33 und bei Joh. 13, 37 noch prahlerischer als bei Mt. V. 33 u. Mc. V. 29. Mc. 14, 30 macht in frostiger Weise aus dem einmaligen Krähen ein zweimaliges, um die Mahnung an Petrus zu verstärken. Mt. 26, 32 und Mc. 14, 28 lassen Jesum die Jünger nach seiner Auferstehung nach Galilaea bestellen (vgl. Mt. 28, 10), während sie nach Lc. 24, 52 f. und nach Joh. 20 (vgl. Ap. G. 1, 4) in Jerusalem bleiben. Diese Aenderung bei Lc. und Joh. hat den Zweck, die Verzweiflung der Jünger, welche sie veranlasste, nach dem Tode Jesu in ihre Heimat zurückzukehren, zu verschleiern und die Entstehung der ersten Gemeinde in Jerusalem zu erklären. [2]) Wieder ganz zusammenhangslos steht bei Lc. 22, 35—38 die Frage Jesu an die Jünger, ob sie seit

---

1) Dieselbe Ironisirung, ja Verhöhnung der Zwölf zeigt sich darin, dass bei Lc. unmittelbar auf die Anerkennung des Ausharrens der Jünger (V. 28) die Ankündigung der Verleugnung des Petrus (V. 34) folgt, welcher an dieser einzigen Stelle in den Evv. mit Petrus (Fels) angeredet und dadurch persifflirt wird (der sächsische Anonymus).

2) Diese scheint unabhängig von den Jüngern entstanden zu sein. Die Hauptapostel (Gal. 2, 9) begaben sich bald dorthin und wurden wohl von der Gemeinde erhalten.

ihrer Aussendung (9, 2 ff.) Mangel gelitten hätten, und die V. 36 ganz seltsam ausgedrückte und kaum verständliche Aufforderung, für ihren geringen Besitz ein Schwert zu kaufen, worauf die Jünger zwei Schwerter vorweisen mit derselben grob sinnlichen Auffassung wie sie Joh. gern den Hörern Jesu zuschreibt (vgl. Joh. 3, 4; 4, 15; 6, 26; 11, 8; 12, 16; 14, 5). Auch diese Stelle fehlte bei Marcion und ist später eingeschoben, um die Jünger als verständnisslos hinzustellen (Pfleiderer schreibt Jesu Furcht vor Meuchelmord zu!). Auch die Berufung auf Jes. 53, 12 bei Lc. 22, 37 passt nicht in den Zusammenhang und scheint rein gemacht, um ein Citat aus Jes. 53, was ich für einen christlichen Einschub halte [1]), anzubringen.

Die Scene in Getsemane (Mt. 26, 36—46, Mc. 14, 32—42, Lc. 22, 40—46) ist mindestens in unhistorischer Weise erweitert; so ist das Gebet Mt. V. 39 und 42, welches De Wette mit Recht das Muster aller Gebete nennt, sicher fingirt, weil Niemand es gehört hat. Lc. streicht die (judaistischen) Lieblungjünger (Mt. 26, 37; Mc. 14, 33) und verkürzt auch sonst das Stück bedeutend, und wenn wir V. 42—44 mit Marcion ausscheiden, so fehlt das Gebet bei ihm ganz. Vielleicht hat er es (sowie Joh. die ganze Scene in Getsemane) ausgelassen, um dem Spott der heidnischen Gegner des Christenthums wie Celsus über die Todesfurcht Jesu den Beleg zu entziehen. Dagegen vermehrt er die Darstellung des Mt. und Mc. durch das apokryphische Blutschwitzen (wie Blutklumpen!) und durch den stärkenden Engel V. 44 (so ursprünglich umgestellt

1) Ich schliesse dies daraus, dass Paulus, für dessen Lehre vom stellvertretenden Leiden Christi diese Stelle von äusserster Wichtigkeit gewesen wäre, ebenso wenig wie der Jesus der 3 ersten Evv. Bezug darauf nimmt. So nennt Paulus Christum noch nicht Lamm nach Jes. 53, 7, wie der Apocalyptiker und nach ihm das 4. Ev. Auch Dillmann nimmt für das ganz aus dem Zusammenhang herausfallende Cap. 53 des Jesaja eine besondere Vorlage an.

nach Merx Lucas, S. 466), ein willkommenes Motiv für den Maler, aber nicht für den Historiker. Mc. V. 36 verdirbt das erste Gebet (Mt. V. 39) durch die Fassung: „Alles ist dir möglich" statt „ist's möglich"; denn jenes drückt die Unterordnung unter den göttlichen Willen nicht so entschieden aus wie dies. Mc. setzt auch hier künstlich ein aramäisches Wort ein. Die Jünger erscheinen schläfrig und verständnislos wie bei der Verklärung (von Mc. 14, 40 am Schluss übertrieben). Bei Joh. muss der Seelenkampf natürlich fehlen; er hat statt desselben die Scene 12, 27—31, wo die Bitte um Rettung V. 27 von J. selbst (abweichend von den 3 ersten Evv.) als unberechtigt corrigirt und das Leiden V. 28 als Verherrlichung aufgefasst wird, was freilich das Volk, welches die Jesum verherrlichende Stimme vom Himmel für Donner oder für eine Engelstimme hält, nicht begreifen kann. [1])

In der Erzählung über die *Gefangennehmung Jesu* (Mt. 26, 47—56, Mc. 14, 43—52, Lc. 22, 47—53) lässt Lc. die Dienerschaft, die von den Hohenpriestern und Ältesten des Volks mit Schwertern und Stangen kam, aus, wie denn die ganze Gefangennehmung und Verurtheilung durch das Synedrium, der obersten Behörde der Juden unhistorisch ist, weil das Synedrium damals nicht die Gewalt über Leben und Tod hatte. Auch hatte es keine bewaffnete Macht, so dass es Leute mit Schwertern hätte schicken können (Lc. V. 52 kommt gar das Synedrium selbst!), endlich war Waffen am Sabbat zu tragen verboten (also auch am Fest). Lc. V. 48 führt die Kussscene weiter aus,

---

1) Die Worte Jesu bei Mt. 26, 46: Stehet auf, lasst uns gehen! werden Joh. 14, 31 an eine historisch ganz unpassende Stelle gesetzt (denn J. redet in c. 15 weiter). Der 4. Evangelist will aber dadurch verdeckt den Verräther mit dem Fürsten der Welt identificiren, den er V. 30 erwähnt hat, und dem J., ebenso wie bei Mt. dem Verräther, entgegengeht.

Mc. V. 45 verkürzt sie und wiederholt den Titel Rabbi. Mt. und Mc. haben unbestimmt „das (abgehauene) Ohr" des Knechtes, Lc. 22, 50 weiss, dass es das rechte Ohr war, Joh. 18, 11 weiss, dass der Angreifer Petrus war, der hier wieder Mangel an Verständniss zeigt, und dass der Knecht Malchus hiess. Bei Lc. 22, 51 heilt J. das Ohr, wodurch er indirect seine Missbilligung des Abhauens ausdrückt. Bei Joh. 18, 4 ff. ist der Judaskuss als Kennzeichen so wenig nöthig, dass J. zweimal sich selber den Häschern ausliefert, welche vor Schreck zu Boden fallen (!). Die Berufung auf die mehr als zwölf Legionen Engel, welche J. zu Gebote stehen, bei Mt. 26, 53 lassen die anderen Evang. als phantastisch aus. Von Lc. 22, 52 werden unpassend (nicht existirende) Hauptleute des Tempels erwähnt, die im syr. Cod. Sinait. fehlen. Die Berufungen auf das alte Test. Mt. 26, 54. 56 und Mc. 14, 49 fehlen bei Lc. als seinem heidenchristlichen Standpunkt nicht angemessen. Auch übergeht Lc. Mt. V. 56, dass J. alle Jünger verliessen, weil Petrus folgt; Mc. 14, 50 hat wenigstens „Jünger" gestrichen. Dem Mc. (14, 51 f.) ist eigenthümlich, dass ein Jüngling Jesu folgt und mit Zurücklassung seines Gewandes nackt flieht, eine echte Erdichtung des Mc., der wohl selber für den Jüngling gehalten werden will und sich dadurch den Schein der Augenzeugenschaft giebt, ja als muthiger als die Jünger erscheint. — Nach Mt. 26, 57, Mc. 14, 53 wird J. zum Hohenpriester vor das Synedrium geführt, nach Lc. 22, 54 bloss in das Haus des Hohenpriesters, weil er das Verhör V. 66 auf den nächsten Morgen verlegt. — *Die Verleugnung des Petrus* findet nach Mt. V. 69 ff. und Mc. V. 66 ff. nach dem Verhör Jesu statt, nach Lc. 22, 56 ff. aber vorher. Dies hat seinen guten Grund. Das Verhör vor dem Synedrium findet nämlich nach Mt. und Mc. in der heiligen Passahnacht (vom 14. zum 15. Nisan) statt, was historisch sehr

unwahrscheinlich ist. [1]) Indem Lc. dies einsah, setzte er 22, 66 das Verhör von dem Synedrium auf den Morgen des 15. Nisan, was ja auch noch ziemlich unwahrscheinlich ist, aber doch weniger als das Verhör in der Nacht bei Mt. und Mc. Ausserdem kommt Lc. in die üble Lage, das Verhör vor dem Synedrium und das vor Pilatus auf Einen Vormittag zu setzen. Das ist keine zufällige und unerhebliche Abweichung, wie Strauss S. 560 annimmt, sondern lässt durchblicken, dass ein Verhör Jesu vor dem Synedrium, welchem das Recht, die Todesstrafe zu verhängen von den Römern nicht gelassen war [2]), überhaupt nicht stattgefunden hat, und dass dies Verhör, bei welchem kein Jünger zugegen war, lediglich tendenziöse Erdichtung ist, um die Verurtheilung Jesu den Juden in die Schuhe zu schieben. [3]) Darnach stellt sich als historischer Hergang heraus, dass J. durch den messianischen Einzug in Jerusalem und durch die Tempelreinigung, einen offenbar revolutionären Act, die Aufmerksamkeit der Römer erregt hatte, welchen die Messiasse als Volksaufwiegler ein Dorn im Auge waren. [4]) Dazu kam, dass J. sich mit den beim Volk ganz besonders einflussreichen Pharisäern und Schriftgelehrten überworfen hatte, welche das Ihrige beitrugen, um den römischen Procurator gegen ihn aufzuhetzen. Ge-

---

1) Merx Matth. S. 418 citirt eine talmudische Bestimmung, dass man kein Gericht am Abend vor dem Sabbat und am Abend vor einem Feste halten soll. Ebenso Bleek, Beiträge S. 143. Vgl. auch Ap. G. 12, 3 f.

2) Auch dass die Steinigung des Stephanus vom Synedrium ausgegangen ist (Ap. Gesch. 6, 15; 7, 58) ist unhistorisch (vgl. die Talmudstelle bei J. Weiss S. 215).

3) Joh., welcher das Verhör in die Nacht vom 13. zum 14. Nisan setzt, scheint hier glaubwürdiger zu sein; dass er es factisch nicht ist, folgt aus dem nachher Entwickelten.

4) So wurde Theudas, der als Prophet auftrat, als Volksaufwiegler von den Römern enthauptet, und Judas von Galilaea mit seinen Söhnen aus demselben Grunde gekreuzigt (Joseph. Antiqu. XX, 5, 1 u. 2; vgl. Ap. G. 5, 36 f.).

fangennahme, Verhör, Verurtheilung und Kreuzigung sind demnach eins wie das andere Werke der römischen Behörde. Bei Joh. 18, 12 ff., bei welchem J. am 14. Nisan stirbt, nicht wie bei Mt., Mc. und Lc. am 15., wird J. gebunden (Steigerung der Härte) zuerst zu Hannas, dem Schwiegervater des Kaifas, geführt, welcher „Hoherpriester dieses Jahres" heisst, ein Ausdruck, durch welchen Joh. seine gänzliche Unbekanntschaft mit jüdischen Einrichtungen beweist, wie wenn die Hohepriesterwürde jährlich gewechselt hätte! Dass nun Joh. das Verhör in ganz auffallender Weise vor Hannas, nicht vor Kaifas stattfinden lässt, kommt daher, dass nach Joh. 11, 49 f. Kaifas gesagt hatte, es sei zuträglich, dass Ein Mann für das ganze Volk stirbt. Ein Hoherpriester aber, welcher den Tod Jesu als Sühne für das Volk erklärt, kann ihn nicht als Verbrecher zum Tode verurtheilen. Für die Verhandlung vor Kaifas bleibt bei Joh. blos die zweite und dritte Verleugnung des Petrus übrig, aber dass die Verleugnung auf zwei Locale vertheilt wird, ist unnatürlich, und Joh. 18, 24 („Hannas schickte ihn gebunden zu Kaifas") sieht ganz aus wie ein nachträglicher Einschub des Evangelisten, dem in den Sinn kam, dass J. doch auch vor Kaifas gestanden haben müsse. Die doppelte Verhandlung vor der jüdischen Behörde bei Joh. soll wohl auch die Schuld der Juden verstärken. Dass Petrus durch den „anderen Jünger", d. i. durch Johannes Einlass zu Hannas erhält (Joh. 18, 16), ist einer der Züge des 4. Ev., durch welche Petrus in (freilich recht kindlicher) Weise hinter Johannes zurückgesetzt wird (vgl. Joh. 20, 4—9). — Bei der Erzählung von der *Verleugnung* fügt Mc. 14, 54 den nichtssagenden Zug hinzu, dass Petrus sich habe wärmen wollen, was Joh. 18, 18. 25 aufnimmt; ebenso hat Joh. 18, 22 den Backenstreich aus Mc. 14, 65 (Grundstelle Jes. 50, 6). Die Verleugnung erzählt Mt. am würdigsten; Mc. fügt

V. 70 abgesehen von dem zweimaligen Krähen des Hahns ebenso wie Lc. hinzu, dass Petrus nach seinem Dialect für einen Galilaeer gehalten wird, ein sehr billiger Schluss, und dass Petrus mit übergeworfenem Gewand, also mit verhülltem Haupt (falsch Luth.) weinte V. 72. Lc. 22, 59 weiss, dass zwischen der 2. und 3. Verleugnung ungefähr eine Stunde verstrichen ist. Nach Lc. 22, 61 warf J. dem Petrus bei der Verleugnung einen strafenden Blick zu, zwar eine schöne Symbolisirung des Gewissens, aber historisch nicht denkbar, weil J. nach Lc. V. 54 f. im Hause, Petrus aber auf dem Hofe war. Die Verwandtschaft des Knechtes, vor welchem Petrus Jesum verleugnet, mit dem, welchem Petrus das Ohr abgehauen bei Joh. 18, 26, soll als Beweis dafür gelten, dass er den Petrus gekannt hat. Die Verleugnung als solche ist ein sicher historischer Zug, welcher weder mythisch noch tendenziös zu construiren ist. Ist aber die Verleugnung historisch, so ist auch die Person Jesu historisch. — Beim (unhistorischen) *Verhör Jesu vor dem Synedrium* wird die incorrecte Angabe Mt. 26, 59, man habe falsches Zeugniss gegen J. gesucht, von Mc. 14, 55 durch Streichung von „falsch" corrigirt (denn falsches Zeugniss sucht man nicht). Der Zusatz des Mc., dass ihre Zeugnisse nicht übereinstimmten, ist secundär und soll die Mangelhaftigkeit der Zeugnisse wider J. ins Licht setzen. Die Aussage vom Abbruch und Wiederaufbau des Tempels hat keine Grundlage in den Reden Jesu nach den 3 ersten Evv. und ist im Munde der Zeugen unbegreiflich; sie ist Erzeugnis der Zeit des Sieges des Christenthums über das Judenthum, verquickt mit der Auferstehung Jesu (vgl. Ap. Gesch. 6, 14); sie ist aber als Ausspruch Jesu undenkbar und wird von Lc. darum ausgelassen. Mc. 14, 58 macht diesen Ausspruch dadurch, dass er den zerstörten Tempel einen von Händen gemachten und den wiederaufgebauten einen nicht von

Händen gemachten nennt, für das Synedrium gänzlich unverständlich; dasselbe hätte den Urheber einer solchen Aeusserung nicht für einen Verbrecher, sondern für einen Geisteskranken erklären müssen. Noch unverständlicher bezieht Joh. 2, 21 den Ausspruch (schon beim ersten Auftreten Jesu in Jerusalem!) auf den Tempel seines Leibes d. i. auf sein Sterben und Auferstehen, was man erst nach der Auferstehung verstanden habe. Es folgt Mt. 26, 63, Mc. 14, 61, Lc. 22, 67 [1]) die ebenfalls unhistorische Frage nach der Messianität Jesu, welche er bejaht, von Joh. als für seinen Standpunkt zu untergeordnet übergangen. Auf die Bejahung der Frage hin wird J. nach Mt., Mc. und Lc. von Synedrium wegen Gotteslästerung zum Tode verurtheilt, während Barkochba, der unter Kaiser Hadrian ebenfalls als Messias auftrat, bei den Juden keinen Anstoss erregte. Vgl. Merx S. 394: „Dafür dass sich Jemand für den Messias erklärte, hat das Gesetz kein Verbot und keine Vorschrift." Die Frage, ob er der Sohn Gottes [2]) sei, ist in diesem specifisch christlichen Sinn im Munde eines Juden undenkbar. Die Beschimpfungen verkürzt Mc. 14, 65, indem er „prophezeie" statt „prophezeie wer dich schlug" (Mt. 26, 68) setzt und dadurch den Text widersinnig macht. Schwärmerisch ist der Hinweis auf die Wiederkunft auf den Wolken vor dem Synedrium Mt. 26, 64; Mc. 14, 62, von Lc. 22, 69 zu einem Sitzen zur Rechten Gottes umgedeutet. Lc. V. 63—65 setzt die Verspottung ebenso wie die Verleugnung *vor* das Verhör vor dem Synedrium, um dieses, welches bei ihm mit der Verhandlung vor Pilatus auf

---

1) Lc. 22, 68: „Frage ich aber, so antwortet ihr mir nicht und lasst mich auch nicht los" ist verkehrt (J. hatte nichts zu fragen), abgesehen von der falschen Ausdrucksweise.

2) Im A. T. ist Sohn Gottes nicht messianischer Titel. Ps. 2, 7 heisst der König, Ps. 82 heissen Richter so.

Einen Vormittag fällt, möglichst zu entlasten. Bei Joh. 18, 19 ff. wird J. vom Hohenpriester nach seinen Jüngern und seiner Lehre befragt, worauf J. in schroffer Weise (entsprechend seinem sonstigen Auftreten bei Joh.) mit dem Hinweis auf die Öffentlichkeit seines Auftretens und auf seine Zuhörer die Antwort verweigert. Er erhält dafür einen Backenstreich (auch bei Mt. und Mc.); vgl. S. 68.

Das Stück vom *Tode des Verräthers*, Mt. 27, 3—10, Ap. G. 1, 18 f. übergeht Mc. wegen der auffallenden und für jeden Leser sofort klaren Differenzen zwischen den beiden Berichten (Ap. G. 1, 18 übersetzt Luther falsch: er erhängte sich, statt: er that einen Fall). Beide Erzählungen sind aus alttestam. Stellen herausgesponnen [1]) und ohne jeden historischen Werth, wie Strauss S. 563 ff. unwiderleglich bewiesen hat, welchen über diesen Punkt nachzulesen ich dringend anrathe. Der Name Blutacker, Mt. 27, 8, rührt wohl aus der Zeit der israelitischen Kinderopfer her, welche bis zum Exil dargebracht wurden (vgl. meinen Ezechiel S. XIII).

Das *Verhör Jesu vor Pilatus* (Mt. 27, 11—14; Mc, 15, 2. 3; Lc. 23, 2—16; Joh. 18, 29—39) leidet an grossen historischen Schwierigkeiten. Die Frage des Pilatus, ob J. der Juden König, d. i. der Messias sei, erscheint bei Mt. und Mc. als zu abrupt; darum motivirt sie der mit historischen Dingen vertrautere Lc. V. 2. 5 durch die Beschuldigung der Juden, dass J. als Aufwiegler das Volk verführe und abhalte, dem Kaiser Steuern zu zahlen, indem er sich für den Messias-König ausgebe. Dass J. auf die Anklagen der Juden nach Mt. und Mc. schwieg (anders Joh.) kann dem römischen Procurator gegenüber unmöglich von Erfolg

---

1) Freilich mit starker Aenderung der Mt. V. 9 f. citirten Stelle, die nicht aus Jeremja, sondern aus Zacharja 11, 12 f. ist. („Töpfer" V. 10 nach einer falschen Lesart in Zach. 11, 13). Die apokryphischen Evangelien haben den Tod des Verräthers noch mehr ins Grausige ausgemalt.

gewesen sein, ist aber desto mehr auf die Erbauung der christlichen Gemeinde berechnet (vgl. Jes. 53, 7). Lc. 23, 7 ff. allein hat ein Verhör Jesu vor dem V. 8 als wundersüchtig hingestellten Herodes Antipas, dem Tetrarchen von Galilaea, der Heimat Jesu, und Peraea, um eine doppelte Erklärung der Unschuld Jesu zu extrahiren. Das Verhör vor Herodes ist dem Verhör vor Pilatus nachgebildet. Dass Pilatus und Herodes von jenem Tage an Freunde wurden (Lc. V. 12), drückt die Idee aus, dass heidnische und jüdische Behörde dem Christenthum gegenüber gemeinsame Sache machen. Die scheinbar genaueste Darstellung des Verhörs vor Pilatus giebt Joh. 18, 29 ff., und man hat lange energisch daran festgehalten, hier den Bericht eines Augenzeugen zu haben. Aber schon das grobe Auftreten der Juden vor Pilatus V. 30 ist unwahrscheinlich (vgl. oben zu Joh. 18, 19 ff.), ebenso die Verhandlung des Pilatus mit J. im Praetorium (Amtsgebäude), während die Juden draussen blieben (wie konnte Joh. etwas davon erfahren?). Die mit Mt. übereinstimmende Frage, ob J. der König der Juden sei (V. 33) erscheint hier fast ebenso abrupt wie bei Mt. Nachdem Pilatus V. 35 die Juden als Ankläger und dadurch den Königsbegriff als den jüdischen bezeichnet hat, corrigirt J. diesen, indem er sich statt eines jüdischen Königs einen König der Wahrheit nennt, sehr erhaben, aber für eine Gerichtsverhandlung unbrauchbar. Lc. und Joh. lassen Pilatus Jesum für unschuldig erklären (Lc. 23, 4. 15 f. 22 dreimal), Lc. 23, 3 f. sogar auf die einfache Aussage Jesu: Du sagest es, was ganz unbegreiflich ist und nur durch ungeschickte Abkürzung des Textes durch Lc. erklärlich wird. Mt. 27, 15 ff. und Mc. 15, 6 ff. haben gleich am Anfang des Verhörs, Lc. 23, 18 ff. und Joh. 18, 39 f. erst nach der Unschuldserklärung die Aufforderung des Pilatus an das Volk (entsprechend der Festgewohnheit der Los-

gebung eines Gefangenen) zwischen J. und Barabbas (statt Barnabas?) zu wählen, von welchem Lc. und Mc. (nicht Mt.) wissen, dass er wegen Mord und Aufruhr ins Gefängniss geworfen war. [1]) Nach Joh. 18, 40 war er Räuber. Von der erwähnten Sitte findet sich nirgends eine Spur, auch nicht im Talmud. Dass die Gattin des Pilatus in Folge eines Traums sich für J. verwendet habe (Mt. 27, 19, ein Einschub, der auf V. 14 folgen sollte), und dass Pilatus seine Hände gewaschen habe als Zeichen seiner Unschuld, sowie den Ruf der Juden: Sein Blut (d. i. die Folgen seines Todes) komme über uns und unsere Kinder! (Mt. 27, 24 f., vgl. 2 Sam. 3, 28 f.) lassen die anderen Evangelisten als unglaubhaft aus. Mt. 27, 26 und Mc. 15, 15 lassen J. vor der Kreuzigung geisseln, wie dies bei den Römern Sitte war; Lc. dagegen 23, 16 sieht die Züchtigung unhistorisch als ein Mittel an, Jesu Freisprechung zu erwirken, ebenso Joh. 19, 1. Ebenso dienen Dornenkrone und Purpurmantel, welche bei Mt. 27, 28 f. und Mc. 15, 17 auf die Verurtheilung folgen, bei Joh. 19, 5 dazu, das Mitleid der Juden zu erwecken (seht, welch ein Mensch!). Bei Joh. 19, 7 klagen die Juden J. vor Pilatus an, dass er sich zu Gottes Sohn gemacht habe, was bei Mt., Mc. und Lc. die Beschuldigung vor dem Synedrium gewesen war, bei Joh. aber Eindruck auf Pilatus machte, welcher Göttersöhne aus der heidnischen Mythologie kannte. [2]) Auf eine wirkliche römische Behörde hätte solche Anklage schwerlich Eindruck gemacht. J. erklärt Joh. 19, 11 die Macht des Pilatus für eine von Gott verliehene (wie die jeder weltlichen Obrig-

---

1) Lc. V. 18 führt ihn unvorbereitet ein (J. Weiss). V, 17—19 ist Einschub; V. 17 bildet die Klammer, in welcher das als Nothwendigkeit hingestellt wird, was nach Mt. 27, 15 Gewohnheit war.

2) Mit richtigem psychologischem Blick lässt der 4. Evangelist den Pilatus zwischen Aberglauben und Unglauben schwanken (vgl. für letzteren den skeptischen Ausruf: Was ist Wahrheit! 18, 38).

keit nach Rom. 13, 1) und Pilatus darum für minder schuldig als die Juden. Endlich verurtheilt Pilatus Jesum auf die Drohung der Juden, ihn als Freund des angeblichen Judenkönigs beim Kaiser zu denunciren (Joh. 19, 12), obgleich er sich kurz vorher (18, 36—38) überzeugt hatte, dass J. kein König im Sinn der Juden war. Bekannt ist, dass Joh. die Kreuzigung auf den 14. Nisan [1]) (Mt., Mc., Lc. aber auf den 15.) legt (vgl. Joh. 18, 28; 19, 14 und die Tabelle bei Strauss S. 536) mit der Tendenz, J. als wahres Passahlamm sterben zu lassen (1 Cor. 5, 7), so dass er dadurch die nur vorbildliche jüdische Passahfeier ebenso abgeschafft hat wie die jüdischen Opfer durch seinen Opfertod (Hebr. 9, 11 ff.). Dadurch dass Joh. 19, 14 die Verurtheilung Jesu in die 6. Stunde (d. i. Mittag) setzt, giebt er zu erkennen, dass er Abends zu derselben Zeit starb, in welcher das Passahlamm geschlachtet wurde. Nach Mc. 15, 25 dagegen wird er in der 3. Stunde gekreuzigt, was mit Mt. V. 45 f., Mc. 15, 33 f. übereinstimmt, wo er in der 9. Stunde (Nachmittag um 3) stirbt; die Aenderung des Joh. ist auch hier tendenziös. Auf dem Wege nach Golgota (d. i. nach Lc. Schädel von der diesem ähnlichen Form des Berges, nicht Schädelstätte, wie Mt. und Mc. etymologisiren [2]) trägt nach Mt. 27, 32 Simon von Kyrene das Kreuz; Mc. 15, 21 weiss sofort, dass er der Vater des Alexander und Rufus war, was um so auffallender ist, als Rufus (vgl. Röm. 16, 13) ein lateinischer Name ist (aber Mc., der wahrscheinlich in Rom lebte, hat auch sonst Latinismen). Lc. 23, 26 und Mc. 15, 21 wissen auch, dass er vom Felde kam. Das 4. Ev. dagegen kann einen Kreuzträger für seinen Logos-Christus nicht ver-

---

1) Rüsttag (d. i. Vorbereitungstag) zum Passah Joh. 19, 14 ist der 14. Nisan, den Joh. an Stelle des Rüsttages zum Sabbat Mc. 15, 42 setzt.

2) Auch die Erklärung von Gabbata Joh. 19, 13 als Steinpflaster ist falsch; es bedeutet Rücken, Erhöhung (vgl. Joseph. Arch. 5, 1, 29; 6, 4, 2).

wenden. Lc. 23, 27—31 hat das Eigenthümliche, dass Frauen Jesu nachfolgten, wie er auch sonst Frauen in die Umgebung Jesu aufnimmt (vgl. Lc. 8, 1—3) nach der paulinischen Lehre (Gal. 3, 28), dass in Christo kein Unterschied zwischen Mann und Weib ist. [1]) Die Anrede Jesu an die Frauen ist nicht tröstend, wie man erwarten sollte, sondern gestaltet sich heidenchristlich zu einer Strafrede gegen das jüdische Volk. Den Schlusssatz V. 31: Wenn man mit dem grünen Holz so verfährt, was soll mit dem dürren werden? deute ich mit Beziehung auf Ez. 21, 3 (bei Luth. Ez. 20, 47): Wenn die Römer mit mir, dem Unschuldigen, so verfahren, wie werden sie später die aufrührerischen Juden behandeln! Über die Tränkung gleich nach der Kreuzigung mit der ungenieссbaren Mischung von Essig und Galle (Mt. 27, 34 nach Ps. 69, 22), woraus Mc. 15, 23 rationeller Myrrhenwein macht, vgl. Strauss S. 578 ff. Lc. 23, 36 setzt die Tränkung in spätere Zeit, ebenso Joh. 19, 29; an ihrer Stelle haben Mt. 27, 48 und Mc. 15, 36 eine zweite Tränkung mit dem römischen Soldatentrank, die wohl die einzige historische ist. Den Spott über den Gekreuzigten, den Mt. 27, 39—43 nach Ps. 22, 9 am meisten ausführt, kürzen Mc. 15, 29—32 und noch mehr Lc. 23, 35 ab. Lc. 23, 36 betrachtet auch die Tränkung als Spott. Lc. lässt auch hier ebenso wie beim Verhör vor dem Synedrium die irrationelle Beziehung auf die Zerstörung und den Wiederaufbau des Tempels durch J. (Mt. 27, 40, Mc. 15, 29) fort. — In dem Stück über die *Kleidervertheilung* (Mt. 27, 35, Mc. 15, 24, Lc. 23, 34) hat Joh. 19, 23 f. in der Grundstelle Ps. 22, 19 den Parallelismus der Versglieder, welche beide dasselbe

---

1) Nach Mt. 27, 55, Mc. 15, 40, Lc. 23, 49 sehen die Weiber bei der Kreuzigung aus der Ferne zu. Anders die Mutter Jesu, die mit noch zwei Marien bei Joh. 19, 25 unter dem Kreuz steht.

aussagen [1]) missverstanden und so Veranlassung zum heil. Rock in Trier gegeben. Der ungenähte Rock, der auf die Einheit der Kirche hinweisen soll, ist echt johanneische Symbolik; vgl. Strauss S. 579 f. und den energischen Hinweis auf diese Einheit Joh. 17, 21—23. Die dreisprachige, natürlich in dieser Form unhistorische Überschrift über dem Kreuz haben nur die universalistischen Evangelisten Lc. 23, 38 und Joh. 19, 20 f. (vgl. Gal. 3, 28, Col. 3, 11), letzterer mit einer Bemerkung des Pilatus, die das „unabänderliche Zeugnis der Kreuzesaufschrift" (J. Weiss) ausdrückt.

Von den *Worten am Kreuz* ist einzig und allein historisch das bei Mt. 27, 46 und Mc. 15, 34 erhaltene: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? ein Citat aus Ps. 22, 2. (Mc. setzt auch hier die aramäische Form, die aber unmöglich als „Elias" [2]) vom Volk verstanden werden konnte). J. stirbt darnach mit dem Ruf der Verzweiflung; er giebt sein Werk verloren. Natürlich war dies für das spätere Christenthum unerträglich; darum setzt Lc. 23, 34 statt desselben: Vater vergieb ihnen; denn sie wissen nicht was sie thun (ganz ähnlich Ap. G. 3, 17: sie haben es in Unwissenheit gethan), ein paulinischer Gedanke; vgl. Röm. 10, 2: Sie eifern um Gott, aber mit Unverstand; 1 Cor. 2, 8: Hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Nachbildung des Wortes Jesu bei Lc. ist das des Stephanus Ap. G. 7, 60 (Luth. V. 59 [3]). In diame-

---

1) Der Sinn ist: Sie theilen meine Kleider, indem sie darüber das Loos werfen (so Mt. 27, 35, Mc. 15, 24, Lc. 23, 34).

2) Die Worte des Volks Mt. 27, 49 werden von Mc. 15, 36 unpassend dem (römischen Soldaten) zugeschrieben, der Jesum tränkt.

3) Das fürbittende Wort des Ev. Lc. fehlt in den besten Handschriften; es ist also ein späterer Zusatz, welcher beweist, dass die tiefsinnige christliche Sagenbildung auch später noch schöne Züge in die Evv. gebracht hat.

tralem Gegensatz zu Mt. und Mc. stirbt J. bei Joh. 19, 30 mit dem Ruf: Es (d. i. mein Werk) ist vollbracht, worin wir nicht ein anderes Wort Jesu, sondern einen anderen, weit späteren Standpunkt des christlichen Bewusstseins sehen, welcher Leiden und Sterben Jesu als Mittel zu seiner Verherrlichung ansieht (vgl. Joh. 12, 23. 28). Den Übergang des einen Standpunkts zum andern zeigt die Erzählung von den *Emmausjüngern* bei Lc. 24, 13 ff., welchen der Auferstandene die Schriftstellen über den leidenden Messias auslegt (vgl. besonders Lc. 24, 26 f.). Dieser Übergang hat sich nicht im Bewusstsein Jesu, sondern im Bewusstsein der Gemeinde vollzogen. Es giebt nichts Falscheres als die 7 Worte am Kreuz zur Einheit zusammenzustellen, etwa wie in dem bekannten Haydnschen Oratorium; sie entsprechen vielmehr durchaus den verschiedenen Standpunkten der Evangelisten. So tritt in der Fürsorge für den gläubigen Schächer Lc. 23, 43 die schon öfter bei Lc. nachgewiesene Gottesliebe zu den reuigen Sündern hervor; zu ihm verhält sich der verstockte Schächer wie der beim Vater zurückgebliebene Sohn zu dem verlorenen (Lc. 15, 11 ff.), jener als Bild des Judenthums, dieser als Bild des Heidenthums. [1]) Auch bei Lc. stirbt J. nicht mit dem Ausdruck der Verzweiflung wie bei Mt., sondern 23, 46 mit den aus Ps. 31, 6 entlehnten Worten: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist, was den Übergang zu dem „Es ist vollbracht" des Joh. bildet: Ergebung in den Willen Gottes, wie Maria ergebungsvoll zu Jesu Füssen sitzt (Lc. 10, 39). Noch ist übrig das Wort, welches J. nach Joh. 19, 26 f. zu seiner Mutter und zu dem Jünger sprach, welchen er liebte, d. i. zu Johannes, der als Verfasser des 4. Ev. gelten soll:

1) Durch das „heute" im Ausspruch Jesu Lc. 23, 43 werden, streng genommen, Auferstehung und Himmelfahrt ausgeschlossen. J. kommt unmittelbar nach dem Tode in den Himmel (J. Weiss).

Siehe, dein Sohn; siehe deine Mutter, wodurch Johannes, der in seinem Ev. die höchste, durch das Gebot der Liebe statt des Glaubens noch über Paulus hinausgehende Blüte des Heidenchristenthums zur Reife bringt, an Stelle des Jakobus, des wirklichen Bruders Jesu, des Hauptvertreters des Judenchristenthums (Gal. 1, 19; 2, 9) gesetzt wird. Den Ruf „mich dürstet" (Joh. 19, 28) stösst J. bei Joh. nur aus, um die Schrift zu erfüllen, „da er wusste, dass Alles erfüllt war", also aus Anbequemung an die Schrift, nicht, wie in den 3 ersten Evang., aus menschlichem Bedürfniss. [1]) — Nach dem Tode Jesu ruft der römische Hauptmann nach Mt. 27, 54 und Mc. 15, 39 aus: Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen (nach Mt. wegen des Erdbebens, nach Mc. ganz unpassend wegens des Schreies Jesu beim Tode), während Lc. 23, 47, welcher eine solche Anerkennung im Munde eines Heiden mit Recht unpassend fand, „rechtschaffener Mensch" statt „Gottes Sohn" setzt. Die Gefolgschaft und Dienstleistung der Frauen aus Galilaea hat Mc. 15, 41 aus Lc. 23, 49 und 8, 1—3 entlehnt, nur dass er die Namen in V. 40 [2]) aus Mt. 27, 56 einsetzt, wo er in seiner Weise auch für die Mutter der Söhne des Zebedaeus einen sonst nicht bekannten Namen (Salome) giebt.

Die *Wunder bei Jesu Tode* (Mt. 27, 45. 51; Mc. 15, 33. 38): eine mit Erdbeben verbundene Finsterniss über die ganze Erde (!), welche von 12—3 Uhr Nachmittags, d. i. bis zum Tode Jesu dauerte [3]), von Lc. 23, 45 in naturwissenschaftlich unmöglicher, aber rationeller klin-

1) Das Citat ist wie viele im N. T. (und auch im A. T.) sehr ungenau; es geht zurück auf Ps. 69, 22: Für meinen Durst tränken sie mich mit Essig.

2) Jose und Joses = Josef. Lc. 3, 26 hat sogar Josech.

3) Der Tod tritt für einen Gekreuzigten viel zu früh ein. Vgl. das zum Begräbniss Jesu Bemerkte. Mc. will 15, 25 durch die unwahrscheinliche Festsetzung der Kreuzigung früh um 9 Uhr die Zeit wenigstens etwas verlängern.

gender Weise als Sonnenfinsternis näher bestimmt (ein Symbol des Todes Jesu, des Lichtes der Welt); ferner das Zerreissen des Vorhangs vor dem Allerheiligsten im Tempel, was andeuten soll, dass der Zugang zur Bundeslade, auf der Gott gegenwärtig gedacht wurde, jetzt Allen offen steht, nicht bloss wie im A. T. dem Hohenpriester am Versöhnungsfest (entstanden aus Hebr. 6, 20; 9, 1—12). Am abenteuerlichsten ist die Notiz bei Mt. 27, 52 f., welche die Anderen wegen ihrer Seltsamkeit auslassen, dass in Folge des Erdbebens die Gräber sich öffneten und viele Todte auferstanden, welche nach der Auferstehung Jesu in die Stadt gingen und Vielen erschienen. Hier ist „nach der Auferstehung Jesu" späterer Zusatz, daraus entstanden, dass nach 1 Cor. 15, 20 Christus der Erstling der Auferstandenen sein soll. Durch diesen Einschub entsteht die Ungereimtheit, dass die Todten Mt. V. 53 zwar zur Zeit des Todes Jesu auferstehen, aber erst nach der Auferstehung Jesu (2 Tage nachher) die Gräber verlassen. Was haben sie so lange getrieben? — Über den *Lanzenstich* Joh. 19, 34, welcher V. 37 unrichtig als Erfüllung von Zach. 12, 10 bezeichnet wird, setze ich Folgendes aus meinem Commentar zu Ezechiel 24, 2 hierher: Nachdem erzählt ist, dass aus Jesu Seite Blut und Wasser herausfloss, was physiologisch unmöglich ist, setzt der Verfasser (vielleicht mit Beziehung auf Apoc. 1, 7; vgl. Joh. 19, 37) hinzu V. 35: Und der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugniss ist wahr, und derselbe weiss, dass er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet (eine Sprache, wie wenn der Verfasser von einer fremden Schrift spricht, nicht von seiner eigenen). Er kann sich gar nicht genug thun in der Versicherung der Tatsächlichkeit eines unmöglichen Hergangs. Er wollte, dass seine seltsame Symbolik (die Beziehung des Wassers auf die Taufe und die Beziehung des Blutes auf das Abendmahl als von Jesu

ausgehend; vgl. 1 Joh. 5, 6) auch äusserlich angeschaut wurde. Bei Vertiefung in das Alterthum zeigt sich, dass man es mit literarischen Fälschungen lange nicht so genau nahm wie wir heutzutage, dass man dieselben sogar mit Selbstverleugnung anwandte, um Erdichtungen im Interesse einer geistigen Richtung den Schein der Tatsächlichkeit zu geben, ja dass damit oft grosse moralische Kraft der Darstellung Hand in Hand ging. „Ein Christ des 2. Jahrhunderts schrieb eine Legende von Paulus und Thekla; man überwies ihn der Erdichtung, aber er erklärte, er habe es aus Liebe zu Paulus gethan, und die Kirche behielt seine Schrift im Gebrauch und feierte auf Grund derselben der Heiligen ein Fest" (Strauss S. 113). Näheres über den Lanzenstich bei Strauss S. 591 ff., besonders S. 595. Ich setze noch hierher, was Zeller über die Schriftstellerei jener Zeit sagt: „Schriftsteller zu erdichten, die keinen Buchstaben geschrieben haben, ganze Reihen von Büchern unterzuschieben, das Neueste in ein graues Alterthum zurückzudatiren, die bekannten Philosophen Ansichten aussprechen zu lassen, die ihrer wirklichen Meinung schnurstracks zuwiderliefen, diese und ähnliche Dinge sind in den letzten vorchristlichen und den ersten christlichen Jahrhunderten ganz gewöhnlich. Um den Verfasser einer Schrift machte man sich wenig Sorge, wenn nur ihr Inhalt dem Geschmack und Bedürfniss der Zeit zusagte." Gerade bei Entstehung von Religionen sind solche Fälschungen am häufigsten, weil in den Zeiten derselben der Glaube am stärksten und die Kritik am schwächsten ist. — Dass Jesu nach Joh. 19, 31 nicht, wie den beiden Mitgekreuzigten, die Gebeine zerschlagen wurden [1]), zielt ebenfalls

1) Die Römer liessen die Leichname am Kreuz verwesen. Aber nach 5 M. 21, 22 f. sollten die Leichname der Gehängten nicht über Nacht am Holze bleiben. Vielleicht ist darnach unsere Stelle hergestellt. Das Zerschmettern der Knochen ist sonst eine Strafe für sich.

darauf, J. selbst als Passahlamm darzustellen, weil nach 2 M. 12, 46 dem Passahlamm kein Knochen zerbrochen werden sollte.

Das *Begräbniss Jesu* erzählt Mt. 27, 57—61 am einfachsten; nur „reich" V. 57, was bei Mc., Lc., Joh. fehlt, scheint aus Jes. 53, 9 eingesetzt zu sein, wo es freilich, abweichend von Mt., gleichbedeutend mit Gottloser ist, ebenso „neu" V. 60, wo „sein neues Grab" seltsam ausgedrückt und „neu" eingeschoben ist. Lc. 23, 50 nennt den Mann (Mt. V. 57) Josef von Arimatia (d. i. Ramataim im A. T.) einen Rathsherrn, Mc. 15, 43 einen ehrbaren Rathsherrn. Nach Joh. 19, 38 ist er ein heimlicher Jünger Jesu wie Nicodemus 3, 2. Man sieht: Einer weiss immer mehr als der andere. Nicodemus hilft nach Joh. beim Begräbnis, indem er einen Centner (!) Myrrhen und Aloe herbeischleppt, wozu sie Frauen, welche bei Lc. 23, 56 die Einbalsamirungssalben vorbereiten, freilich schon physisch unfähig gewesen wären. Mt. und Mc. haben hier keine Einbalsamirung; sie haben dieselbe durch die Salbung in Bethanien, welche bei Lc. fehlt, antecipirt. Joh. hat sowohl Salbung (aus Mt. und Mc.) als auch Einbalsamirung (aus Lc.). Dem Mc. 15, 44 f., der sich sonst an Mt. anschliesst, ist eigenthümlich, dass Pilatus sich wundert, dass J. schon todt ist und erst, nachdem er sich bei dem Hauptmann darnach erkundigt hat, den Leichnam ausliefert, eine von der richtigen Erwägung, dass die Gekreuzigten sonst weit länger (öfter bis auf den dritten Tag) am Kreuz hingen und oft erst durch Hunger starben, ausgehende Notiz. Von ihr geht die Annahme vom Scheintode Jesu aus. Aber die Evangelien haben wohl absichtlich die Zeit abgekürzt aus dem S. 80 Note angegebenen Grunde, auch weil ein so langes und qualvolles Hängen am Kreuz als Jesu gar zu unwürdig erschien. Nach Lc. 23, 53 hat noch Keiner im Grabe gelegen, wie 19, 30 noch Keiner auf dem Füllen

gesessen hat (um es nicht zu profaniren). Die andere Maria bei Mt. 27, 61 bestimmt Mc. 15, 47 näher als die des Jose (= Josef), was er aus Mt. 27, 56 entlehnt hat, wo sie Mutter des Jacobus und Jose ist. Dass Mc. den Lc. vor sich gehabt hat, zeigt „der ehrsame Rathsherr" V. 43 (vgl. Lc. 23, 50); dass Joh. die Darstellung des Lc. fortgebildet hat, erhellt aus 19, 39—41 (vgl. Lc. 23, 52. 53. 56).

Das Stück von *der Grabeswache und Grabesversiegelung* (nur bei Mt. 27, 62—66; 28, 4. 11—15) leidet an der grossen Unwahrscheinlichkeit, dass Pilatus der Angabe der Hohenpriester und Pharisäer, dass J. seine Auferstehung am dritten Tage vorhergesagt habe, geglaubt und darauf hin das Grab habe bewachen und versiegeln lassen. Ebenso unglaublich ist, dass die Wächter auf eine Bestechung der Hohenpriester und Aeltesten hin mit Erfolg die Lüge verbreitet haben sollen, der Leichnam Jesu sei, während sie schliefen, von den Jüngern gestohlen worden. Die Erdichtung gehört der Zeit an, in welcher dies Gerücht von den Juden ausgestreut wurde; das Stück ist in den Text des Mt. eingeschoben.

Die Auferstehung Jesu am dritten Tage (nach Hosea 6, 2) Mt. 28, 1—10, Mc. 16, 1—14, Lc. 24, 1—12, Joh. 20, 1—18. Über die Zeitbestimmung der Evangelien ist Merx Marcus und Lucas S. 506—510 zu vergleichen. Darnach ist Mt. 28, 1 zu übersetzen: Nach Verlauf des Sabbats (d. i. Sonnabend Abend), als der erste Tag der Woche anbrach [1]) (d. i. nach jüdischer Rechnung ebenfalls Sonnabend Abend) kamen die beiden Marien zum Grabe (bei Mt. nur um es zu besehen). Mc. 16, 1 f. hat: Als

---

1) Wörtlich „am (Tage), der anbrach auf den ersten (Tag) der Woche hin." σαββατων ist = dem hebr. schabbâtôn, was hier Woche bedeutet wie im A. T. öfter das gleichbedeutende schabbât (auch Lc. 18, 12).

der Sabbat vorüber war (d. i. Sonnabend Abend) kauften Maria Magdalene, Maria Jakobi und Salome (nach Mc. 15, 40) Spezereien zur Salbung [1]), und sehr früh am ersten Tage der Woche (d. i. Sonntag früh) nach Aufgang der Sonne kamen sie zum Grabe (abweichend von Mt., nach welchem sie Sonnabend Abend zum Grabe kamen). Nach Lc., wo sie (23, 56) die Spezereien schon vor Anbruch des Sabbats gekauft hatten, kommen sie (24, 1) am ersten Wochentage sehr früh mit den Spezereien zum Grabe; ebenso kommt bei Joh. 20, 1 Maria Magdalene am ersten Wochentage (d. i. Sonntag) früh zum Grabe, und der Besuch des Auferstandenen bei den Jüngern erfolgt Joh. 20, 19 an demselben Tage Abends. Nach Mt. fällt der Besuch des Grabes und die Auferstehung auf Sonnabend Abend, nachdem der jüdische Sabbat vorüber war (Abends nach 6 Uhr), abweichend von allen anderen Evv. Mc. 16, 4 giebt, lediglich um das Wunder zu steigern, die Notiz, dass der Stein auf dem Grabe sehr gross war. In allen 4. Evv. wird die Auferstehung nur aus dem leeren Grabe erschlossen; erst die apokryphischen Evv. schildern die Auferstehung Jesu selber. Bei Mt. und Mc. werden die Jünger vom Engel nach Galilaea gewiesen (über „siehe ich habe es euch gesagt" vgl. das zu Mt. 24, 25 Bemerkte); bei Lc. und Joh. bleiben sie in Jerusalem (vgl. S. 63). Mt. V. 9 und 10 scheint späterer Zusatz zu sein; er fehlt bei Mc. und Lc. J. selber wiederholt hier den Befehl nach Galilaea zu gehen, wo offenbar die ersten Erscheinungen des Auferstandenen in Form von Visionen stattfanden. Darum ist die Erscheinung Mt. V. 9 f. verfrüht; sie soll mit Lc. und Joh. ausgleichen. In Galilaea ertheilt nach Mt. J. den Jüngern, unter welchen noch Zweifler sind, den Auftrag, alle Völker zu taufen und ihnen das Evan-

1) Unwahrscheinlich, weil das Grab verschlossen war.

gelium zu predigen und verheisst seine Gegenwart für alle Zeit. Mt. 28, 19 giebt die spätere liturgische Formel mit der Trinität (Vorstufe ist 1 Petr. 1, 2). In der Ap. G. (2, 38; 8, 16; 10, 48) wird nur auf den Namen (d. i. mit Anrufung des Namens) Jesu getauft.[1]) V. 19 widerspricht C. 10, 5 und gehört einer späteren Zeit an. Der seltsame Zug Mc. V. 8, dass die Weiber aus Furcht Keinem die Engelsbotschaft mitgetheilt hätten (ganz anders Mt. 28, 8 und Lc. 24, 9) soll die Erscheinung Jesu vor der (früher stark daemonisch gewesenen) Maria Magdalene in V. 9 motiviren, die bei Mc. die Auferstehung mittheilt. Mc. 16, 9 giebt einen neuen Anfang, wie wenn von der Maria Magdalene (V. 1) noch nicht die Rede gewesen wäre; es ist der Anfang des bei Mc. später hinzugesetzten Anhangs, welcher ebenso wie Lc. und Joh. 20 nur von Christuserscheinungen in und bei Jerusalem erzählt. Überhaupt schliesst sich der Anhang des Mc. mehr an Lc. und Joh., Mc. 16, 1—8 dagegen mehr an Mt. an. Aus Joh. 20 ist Maria Magdalene eingesetzt. Das Zungenreden Mc. V. 17 und das Aufheben der Schlangen V. 18 setzt die paulinische Zeit voraus; vgl. 1 Cor. 14, Ap. G. 28, 3 ff. — Mc. 16, 12—14 ist offenbarer Auszug aus Lc. 24, 13—47. — Eine bedeutende Erweiterung hat die Auferstehungssage bei Lc. erfahren. Sie hat hier schon einen Anklang an geistige Deutung: Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? (V. 5). Die Engel am Grabe erinnern V. 6. 7 an die Vorhersagung der Kreuzigung und Auferstehung Seitens Jesu, als er noch in Galilaea war (Umdeutung der Anweisung bei Mt. und Mc., nach Galilaea zu gehen). Die Frauen werden V. 10 (abweichend von Mt. 28, 1, Mc. 16, 1) durch Johanna vermehrt nach Lc. 8, 2. 3. Den beschränkten Jüngern

1) Lc. erwähnt nur die Taufe des Täufers, aber keine Taufe Jesu und keinen Auftrag Jesu zu taufen, entsprechend 1 Cor. 1, 14. 17.

erscheint die Kunde als leeres Gerede. Dass V. 12 dennoch Petrus nach dem Grabe geht, und trotz des Auffindens der Kennzeichen der Auferstehung diese nicht begreift, sondern nur verwundert nach Hause geht, soll ihn herabsetzen und bildet eine Vorstufe zu Joh. 20, 6—8. In dem anderswoher genommenen tiefsinnigen Stück von den *Emmausjüngern* [1]) (Lc. 24, 13—35) belehrt der Auferstandene (Anfangs unerkannt) dieselben in ihrer Verzweiflung aus der Schrift [2]) dass der Messias leiden müsse, um zur Herrlichkeit einzugehen (V. 26); d. i. die Idee des leidenden Messias geht ihnen auf. Sobald er erkannt wird, verschwindet er (V. 31); d. i. der wahre Christus ist der unsichtbare, den irdischen Schranken entrückte, d. i. nicht die Person, sondern die Idee. Der Auferstandene erscheint darauf Lc. V. 36 ff. den Jüngern, überzeugt sie von seiner Leiblichkeit und isst vor ihnen [3]), belehrt sie aus der Schrift über sein Leiden und Auferstehen und verheisst die Mittheilung der Kraft aus der Höhe in Jerusalem, d. i. die Ausgiessung des heiligen Geistes. Er führt die Jünger darauf nach Bethanien [4]) und fährt hier (noch am Tage der Auferstehung) segnend gen Himmel (aufgenommen und erweitert im Anhang bei Mc. 16, 19, noch weiter ausgeführt Ap. G. 1, 2 ff., wo aber die Himmelfahrt erst 40 Tage nach der Auferstehung erfolgt. [5])

---

1) Kleopas V. 18 (aus Kleopatros zusammengezogen), ein griechischer Name, soll sie vielleicht als Heidenchristen charakterisiren.

2) Es wäre wichtig, wenn hier die alttestam. Stellen angegeben wären.

3) Diese Beweise für die Leiblichkeit des Auferstandenen nur bei Lc. und Joh.

4) Dieser Gang bei Nacht ist unwahrscheinlich. „Er schied von ihnen und fuhr gen Himmel" ist Dublette (nicht bei Mc.), letzteres späterer Zusatz nach Ap. G. 1. Lc. 24, 53 ist fromme, handgreifliche Übertreibung.

5) Man sieht das Walten der Sage, die ihre Stoffe verschieden gestaltet. Und dabei giebt sich der Verfasser der Ap. Gesch. als identisch aus mit dem Verfasser des Evang.! Es ist aber nur Identität der Tendenz vorhanden. Vgl. die Besprechung des Ev. Lc.

Am meisten hat Joh. die Auferstehung ausgearbeitet, und es kann auch hier kein Zweifel sein, dass er (abgesehen von dem noch späteren Zusatz Mc. 16, 9 ff.) den letzten Standpunkt einnimmt, und dass sein Bericht nicht der eines Augenzeugen ist. Bei ihm geht Maria Magdalene allein zum Grabe; doch zeigt Joh. durch den Plural „wir wissen" V. 2, dass er die Angabe der anderen Evangelien von mehreren Frauen gelesen hat. [1]) Nachdem Maria die Kunde mitgetheilt hat (wie Mc. 16, 10), laufen Petrus und der andere Jünger (d. i. Johannes) um die Wette nach dem Grabe, Joh. aber schneller als Petrus, so dass er zuerst anlangt. Der thatkräftige, aber geistig beschränkte Petrus geht zuerst hinein, aber obgleich er die Leichentücher, und zwar das Kopftuch besonders sieht (wie bei einem, der sich aus dem Schlaf erhoben hat), kann er sich nicht zum Glauben an die Auferstehung aufschwingen, während der nach ihm das Grab betretende Joh. „sieht und glaubt", eine echt johanneische Darstellung des Verhältnisses des petrinischen, judenchristlichen Standpunktes zum vergeistigten johanneischen, die uns freilich sehr seltsam anmuthet. [2]) Die beiden Engel des Lc. 24, 4 bestimmt Joh. 20, 12 näher. Dieselben hätten aber nicht bloss von der Maria, sonder auch von den beiden Jüngern gesehen werden müssen. Maria, die Jesum an der Stimme erkennt, sagt auf Hebräisch Rabbuni d. i. mein Herr (derselbe Kunstgriff wie die aramäischen Ausdrücke bei Mc., vgl. S. 38). Die Worte 20, 17 gehen auf Mt. 28, 9 zurück, wo das Berühren mit dem Anbeten verbunden ist, und be-

---

1) Hengstenberg schloss freilich aus dem Plural, dass auch nach Joh. mehrere Frauen zum Grabe gegangen sind, die er als nebensächlich nicht genannt habe (das wäre ein sehr seltsames Verfahren).

2) Vgl. Joh. 13, 23 ff. Hier entlockt Joh. auf Bitte des Petrus Jesu die Kenntlichmachung des Verräthers. 1, 35 kommt er vor Petrus zum Herrn; er nennt sich hier so wenig wie sonst im 4. Ev.

deuten: Bete mich noch nicht jetzt, sondern erst als den zum Himmel Gefahrenen, d. i. als Geist an. Als solcher sehe ich in allen Christen meine Brüder (V. 17) und habe mit ihnen denselben Gott zum Vater (vgl. Joh. 7, 39). Nach Joh. 20, 19 wird das Kommen J. zu den Jüngern als ein Kommen bei verschlossenen Thüren näher bestimmt mit derselben Idee des Scheinleibes wie 6, 19; 8, 59; 10, 39 (nach Schleiermacher haben die Jünger die Thüren natürlich erst geöffnet!). Joh. 20, 19 ist offenbar nach Lc. 24, 36 gearbeitet und erweitert. Nach Joh. 20, 22 erfolgt die Mittheilung des heiligen Geistes unmittelbar durch Jesus, ursprünglicher als Ap. Gesch. 2. Die Macht zu lösen und zu binden, d. i. Sünden zu vergeben und nicht zu vergeben, wird bei Joh. 20, 23 (und Mt. 18, 18) allen Aposteln, aber erst nach Mittheilung des Geistes ertheilt als Repräsentanten der Kirche, während dieselbe in der noch später eingeschobenen Stelle Mt. 16, 19 dem Petrus als Apostelfürsten allein verliehen wird. Letzterer Standpunkt ist der letzte, es ist der der römischen Kirche. Der ungläubige Thomas (vgl. 11, 16) wird Joh. 20, 24 ff. durch die Wundenmaale überzeugt mit der Belehrung über den wahren, geistigen Glauben: Selig sind die, welche nicht sehen und doch glauben.

Joh. 21 bildet einen später angehängten Nachtrag, der wie die Erscheinungen bei Matth. in Galilaea spielt, ebenfalls mit der Tendenz, Petrus hinter Johannes zurückzustellen („Zebedaeussöhne" V. 2 nach Mt., ganz gegen die Manier des 4. Evangelisten, sich selbst zu bezeichnen). Joh. erkennt den Herrn zuerst (V. 7), während der werkebeflissene Petrus sich ins Meer wirft, um zu ihm zu gelangen (vgl. Mt. 14, 29). Dass das Netz nicht zerreist (V. 11), ist eine Umbildung von Lc. 5, 6, wo es zerreisst; Joh. betont auch hier unter dem aus Lc. 5 genommenen Bilde des Netzes die untrennbare Einheit der

Kirche, wie 17, 21; 19, 23.[1]) Endlich wird Petrus, obgleich ihm nach dreimaliger Frage nach seiner Liebe zum Herrn das Hirtenamt in der Kirche und das Märtyrerthum (der Kreuzestod V. 18; vgl. 13, 36 Schluss) zugesprochen wird, doch dadurch hinter Johannes, der solcher Probe seiner Liebe nicht bedarf, zurückgesetzt, dass diesem V. 22 verheissen wird, die Wiederkunft des Herrn zu erleben.[2]) Die bedingte Fassung dieser Verheissung (V. 22: „wenn ich will") dürfte eine spätere Correctur sein, welche gemacht wurde, nachdem Johannes, welcher durch sein

---

1) Die Zahl der Fische in V. 11 (153) ist aus 2 Chron. 2, 16 (153600 Fremde im Lande unter Salomo) genommen (Hengstenberg), so dass die für den Fischfang zu grosse Zahl der Chronik dadurch verringert wird, dass die 153000 zu 153 gemacht werden; die 600 konnten nicht verwendet werden. Die Fremden der Chron. werden als Heiden gedeutet, die für die Kirche gefangen werden.

2) Dies bezieht sich auf den in Kleinasien verbreiteten Glauben an das hohe Alter, welches der Apostel Johannes nach der Sage erreichte, nachdem er in Ephesus als Nachfolger des Paulus gewirkt haben sollte. Aber diese ganze Wirksamkeit in Kleinasien beruht auf einer Verwechselung mit dem Presbyter Johannes (d. i. einem der Ältesten, welche nach der kirchlichen Tradition auf die Apostel folgten, vgl. 2 Joh. 1; 3 Joh. 1), statt dessen in der unkritischen Sage der Apostel als in Kleinasien wirkend (wohin er factisch nie gekommen ist) gesetzt wurde. Diese Verwechselung setzt schon unser Anhang voraus. Später wurden beide Johannes sogar neben einander gestellt und ihre Gräber in Ephesus gezeigt. Wahrscheinlich starb der Apostel Johannes ebenso wie sein Bruder Jacobus (Ap. G. 12, 2) in Jerusalem, wie beiden mit Beziehung darauf Mc. 10, 38 f. das Martyrium geweissagt wird. Aus Papias (120—160) citirt ein Schriftsteller des 5. Jhdts, dass Johannes der Theologe und sein Bruder Jacobus von den Juden ermordet wurden. Jacobus und Johannes scheinen die beiden Märtyrer Apoc. 11, 3 ff. zu sein, welche nach dieser Stelle zusammen getödtet wurden. Ap. G. 12, 2 wurde Joh., welcher in den folgenden Capp. der Ap. G. nirgends erwähnt wird, vielleicht gestrichen, weil zur Zeit der Abfassung der Ap. G. schon das Gerücht verbreitet war, er werde die Wiederkunft Christi erleben. Dass Johannes Ap. G. 3, 1. 11; 4, 19; 8, 14, z. T. unpassend (besonders 4, 19), mit Petrus verbunden ist (ohne Jacobus, der doch ebenfalls zu den drei vertrauten Jüngern Jesu gehörte) beruht wohl darauf, dass beide (ohne Jacobus) im Ev. Joh. öfter zusammen genannt werden.

hohes Alter jenen Glauben veranlasst hatte (V. 23) doch endlich gestorben war.

In V. 24 und 25 fällt der Verfasser aus der Rolle, indem er sich vom Evangelisten deutlich unterscheidet („wir wissen, dass sein Zeugniss wahr ist"). Ebenso 19, 35. Die gläubige Auslegung hilft sich durch Annahme eines späteren Zusatzes. V. 25 enthält eine sehr starke Übertreibung.

Das Evangelium nach Lucas.

Ich verweise für die parallelen Abschnitte auf die Besprechung des Ev. Mt.

Das *Ev. Lucae* wird nach seiner Richtung dem Begleiter des Paulus (Col. 4, 14; 2 Tim. 4, 11; Philem. 24) zugeschrieben. Es giebt sich 1, 1—4 als eine an einen Griechen Namens Theophilus gerichtete Privatschrift, als deren zweiter Teil die Ap. Gesch. auftritt, wo die Anknüpfung an das Ev. in V. 1 unvollständig ist (es fehlt: Jetzt aber gebe ich den zweiten Bericht oder die Fortsetzung). Die stilistisch das Evang. weit überragende und wie ein späterer Zusatz anmuthende Vorrede V. 1—4 stellt dasselbe hin als auf Augenzeugen und Diener des Wortes zurückgehend und als eine nach vielen vorhergegangenen Versuchen gemachte genaue und zuverlässige Darstellung der evang. Geschichte nach der Reihenfolge der Tatsachen. Diesem Prolog entsprechen Evangelium und Apostelgeschichte keineswegs. Zunächst ist an eine Augenzeugenschaft bei der Ap. G., einem der wundersüchtigsten und tendenziösesten Bücher [1]), nicht zu denken; dasselbe gilt aber auch vom Evang., wenn auch in

1) Vgl. über die Tendenz der Ap. G. besonders Zellers Schrift über die Apostelgesch., welche durch die späteren Schriften nicht widerlegt ist.

geringerem Grade. Auch war die Ap. Gesch. ursprünglich nicht die Fortsetzung des Evang.; denn gleich am Anfang V. 3 wird die Himmelfahrt zu einer anderen Zeit festgesetzt als am Schluss des Evang. (24, 51; vgl. das oben Bemerkte). Unser Ev. ist durchaus keine Privatschrift, sondern eine kirchliche Tendenzschrift, welche den Zweck hat, das paulinische Heidenchristenthum mit dem alten Judenchristenthum auszugleichen, ganz wie die Ap. G. eine Ausgleichung und Annäherung zwischen Paulus und Petrus anstrebt. Dass im Ev. an keine Augenzeugenschaft zu denken ist, beweist schon die ganz legendenhafte Kindheitsgeschichte. Ebensowenig giebt das Ev. eine genaue Reihenfolge der Tatsachen; denn diese wird durch die grosse Einschaltung 9, 51—18, 14, aber auch anderswo vollständig aufgehoben. Ich kann den Prolog, der auch stilistisch von der im Ev. folgenden Kindheitsgeschichte durch seine reine Gräcität auf das Entschiedenste absticht, nur als ein Mittel ansehen, den wahren Zweck der Schriften zu verdecken und dasjenige als harmlose Privatschrift erscheinen zu lassen, was factisch eine im Interesse der kirchlichen Parteien geschriebene Tendenzschrift ist [1]). Was Tendenz ist, sollte als Tatsache erscheinen. [2]) (Eine ähnliche Einkleidung liegt im Brief des Jacobus vor, der ein gegen Paulus polemisirender Tractat ist, aber 1, 1 als Schrift des Hauptes der Judenchristen an die 12 Stämme, d. i. an die Judenchristen in der Zerstreuung, erscheint, weil diese dem Einfluss des Paulus am meisten ausgesetzt waren).

Die Ausgleichung zwischen Heidenchristenthum und Judenchristenthum, welche das Ev. anstrebt, aber so, dass

---

1) Nur von einem späten Standpunkt erklärt sich das „Viele haben es unternommen" in V. 1, was auf die Zeit des Lc. nicht passt.

2) Delagarde psalt. juxta Hebr. Hieron. V. 165 f. macht darauf aufmerksam, dass das Prooemium des Luc. directe Nachahmung der Eingangsworte zur materia medica des Dioscorides zu sein scheint.

jenem der Vorrang gegeben wird, findet theils durch innere Umarbeitung der Abschnitte statt (vgl. 4, 16—30; 5, 1—11; 7, 36—50; 10, 1—24; vgl. ferner die Worte am Kreuz und die Auferstehungsgeschichte mit den entsprechenden Stellen bei Mt. und Mc.), theils aber auch in einer für uns auffallenden Weise durch äussere Nebeneinanderstellung [1]) derselben mit dem Zweck, ihre einseitige Wirkung auf den Leser abzuschwächen. Dies zeigt sich schon in der ganz judaistischen Kindheitsgeschichte, welche die des Mt. nicht ergänzt, sondern ausschliesst und selbständig neben ihr steht. [2]) Dieselbe theilt den paulinischen Charakter, welchen das Ev. sonst meist zur Schau trägt, wenig; auch die Sprache ist, abweichend von allen anderen Stücken des Lc., stark hebraisirend, z. T. mit Übersetzungsfehlern (1, 53. 66 [3]).

Die *Jugendgeschichte des Täufers* ist nach der Samuels im 1. B. Sam. gearbeitet, worüber Strauss § 58 zu vergleichen ist. [4]) Die Geschichtlichkeit der messianischen

---

1) „Er will auch die entgegengesetzte Meinung zum Wort kommen lassen" Strauss S. 124. Vgl. hier S. 63.

2) Bei Mt. wohnen die Eltern Jesu ursprünglich in Bethlehem, bei Lc. in Nazaret.

3) V. 66 ist nach einer hebr. Vorlage wahrscheinlich so zu übersetzen: Was auch immer das Kind werden mag, so ist die Hand des Herrn mit ihm. — V. 53 ist εξαπεστειλε falsche Uebersetzung des hebr. shillach, was hier nicht „abschicken", sondern „lassen" bedeutet. — V. 39 scheint mit „der Stadt Judas" (so zu übersetzen, nicht „eine Stadt J.") Bethlehem gemeint zu sein, welches gestrichen wurde, weil 2, 4 Joseph mit der Maria zum ersten Mal nach Betlehem geht. Sicher ist hier der Name der Stadt gestrichen. Cap. 1 (die Kindheitsgeschichte des Täufers), scheint später als Cap. 2 hinzugesetzt zu sein; es hat einen weit ausgeprägteren hebr. Stil als c. 2, welches auf c. 1 gar keine Rücksicht nimmt.

4) Für die nachträglich gemachten dogmatischen Correcturen ist Lc. 1, 15 belehrend: „Er wird mit dem heil. Geist erfüllt werden *noch* vom Leib seiner Mutter an". Der ursprüngliche Text war offenbar „noch im Leib", was corrigirt wurde, weil es als bedenklich erschien, dass ein Embryo voll heiligen Geistes ist. Der Corrector hat aber nur halb corrigirt: statt *noch* hätte er *schon* setzen sollen. Luther übersetzt falsch: noch im Mutterleibe. Vgl. dagegen die Apologie des Textes von B. Weiss.

Erkenntniss der Maria, wie sie 1, 39—56 vorausgesetzt wird, wird durch die gänzliche Verständnisslosigkeit derselben für sein Werk Mc. 3, 21. 31 ausgeschlossen. Die Geburt Jesu cap. 2 hat den universalistischen Zug, dass das Gebot der Schätzung vom Kaiser Augustus für alle Welt gegeben wird. Freilich ist sowohl diese allgemeine Schätzung, die erst nach der Absetzung des Sohnes des Herodes Archelaus (7 n. Chr.) eintrat, und sich auf Judaea (nicht Galiläa) beschränkte (Ap. G. 5, 37), als auch die gleichzeitige Statthalterschaft des Quirinus vordatirt, weil für die Geburt des Messias in der Stadt Davids die höchste Macht der ganzen Erde (der römische Kaiser) thätig sein sollte. Für diesen Zweck ist die ganze Geburt in Betlehem erdichtet. Lc. 2, 5 hat Sinait. Syr. „Maria sein Weib", was in unserem Text aus dogmatischem Grunde corrigirt ist. Arme Hirten huldigen dem Jesuskinde (paulinisch; vgl. 1 Cor. 1, 25—28 [1]), nicht Magier aus dem Morgenlande wie bei Mt. Der Lobgesang der Engel lautet wörtlich: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens, ebenfalls ein universalistischer Zug. Universalistisch ist auch, dass Simeon 2, 32 das messianische Heil ein Licht zur Erleuchtung der Heiden nennt. In der (eine harte Parenthese bildenden und wohl später eingesetzten) Stelle 2, 35 (und durch deine eigene Seele wird ein Schwert gehen) liegt die Idee des leidenden Messias. Daneben wird auf pünktliche Erfüllung des Ritualgesetzes hingewiesen (Beschneidung und Reinigungsopfer 2, 21—24; Fasten 2, 37 [2]). — Der *zwölfjährige Jesus im Tempel* (2, 41 ff.) ist poetisch schön, aber psycho-

1) Sorge für die Armen und Elenden ist einer der charakteristischen Züge des Ev. Luc. (vgl. 14, 21).

2) Jesus wird V. 22 dem Herrn „dargestellt", d. i. als Erstgeburt geweiht nach 2 M. 13, 12, im A. T. in eigentlichem, hier in geistig umgedeutetem Sinn. Vorbild ist 1 Sam. 1, 21.

logisch unwahrscheinlich. Auch dies Stück ist judaistisch. In 2, 49 („in dem, was meines Vaters ist") ist das Substantiv gestrichen, vielleicht weil nach Ap. G. 17, 24 Gott nicht wohnt in Tempeln, die von Menschenhänden gemacht sind (das apokryphische Evang. infantiae c. 53 und die syrische Übersetzung lesen „im Hause meines Vaters"). So sind der judaistischen Kindheitsgeschichte des Lucas gemässigte paulinische Elemente beigemischt, doch so, dass das Judenchristliche bedeutend überwiegt.

Für das Verständniss des 3. Evang. ist es von grosser Wichtigkeit, das Verhältniss desselben zu demjenigen Lucas-Evangelium zu erwägen, welches der von der Kirche, besonders von seinem Gegner, dem ganz unkritischen Tertullian, verketzerte Pauliner Marcion (in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) gebrauchte, ein Mann vom reinsten Charakter, welcher mit richtigem historischen Sinn die allegorische Auslegung des A. T. verwarf, welcher sogar Paulus (Gal. 4, 24 ff.) huldigte. Derselbe stellte zuerst einen Kanon neutestamentlicher Schriften fest, in welchem ausser dem Ev. Lucae sich 10 paulinische Briefe befanden. Es erweckt Vertrauen zur Objectivität der Kritik des Marcion, dass von den paulinischen Briefen die Briefe an Timotheus und Titus sowie die beiden letzten Capitel des Römerbriefs fehlten, welche sämmtlich von der Kritik unserer Zeit als unecht erwiesen sind. Ebenso hat Marcion an mehreren Stellen erweislich die ursprüngliche Lesart; ich verweise besonders auf Gal. 2, 5, wo er richtig „nicht einen Moment" las, während seine Gegner wie Tertullian die Negation streichen, um mit Ap. G. 16, 3 auszugleichen. Für das Ev. Lucae des Marcion hat Baur die Ursprünglichkeit behauptet und den kanonischen Lc. für eine mit meist judenchristlichen Zusätzen versehene Überarbeitung erklärt, eine Annahme, welche später sogar von den Parteigenossen Baurs aufgegeben wurde. Ich halte

Baurs Beweisführung fast an allen Stellen für unerschüttert und setze die markantesten Beweise hierher. Bei Marcion fehlte der Einzug Jesu in Jerusalem mit der Tempelreinigung Lc. 19, 29—46. Beide „zeigen deutlich die Absicht Jesu, als König der Juden aufzutreten, um das erwartete Reich zu eröffnen." Eine solche Absicht Jesu, die historisch ist und allein das Vorgehen der Römer gegen ihn erklärt, widersprach der paulinischen Auffassung vom Tode Jesu als Sühne für die Sünden der Menschheit und wurde durch die von Lc. zu diesem Zweck hierhergesetzte und in eine andere Parabel hinein gearbeitete Parabel von dem reichen Mann, welcher in ein fernes Land reist, um sich das Königthum zu holen (19, 12. 14. 15a. 27) ausgeschlossen, weil hier die Eröffnung des Reiches V. 11 in ferne Zeit verlegt und die Ausschliessung der Juden V. 27 in der schroffsten Weise ausgesprochen wird (ganz abweichend von Mt. 21, 8. 9; vgl. auch „sanftmüthig" V. 5). Weil aber so zwei der wichtigsten Stücke der evangel. Geschichte zu fehlen schienen, wurden sie später eingesetzt jedoch mit der Aenderung, dass nicht das jüdische Volk wie bei Mt., sondern die Jünger Jesu die Ovation bereiten (Lc. 19, 37), damit der Widerspruch gegen die Parabel nicht zu auffallend würde. Dass J. über die Stadt weint (19, 41), soll dem harten Auftreten des Königs in der Parabel 19, 27 die Spitze abbrechen. Die den Geist des jüdischen Zelotenthums athmende Tempelreinigung wird Lc. 19, 45 f. stark gekürzt. — Lc. 10, 22 las Marcion: Niemand hat den Vater erkannt, was in der Kirche geändert wurde, um den Marcioniten, welche den Judengott für einen anderen erklärten als den Christengott, eine Hauptbeweisstelle zu nehmen. [1]) — Die Parabel vom

1) Tertullian: Sie erklären die Stelle, wie wenn der wahre Gott vor Christus von Keinem erkannt worden sei und sagen, dass der Gott der Propheten nicht der Vater Christi ist.

verlorenen Sohn 15, 11 ff. sowie die Scene vom Schächer am Kreuz 23, 39—43, welche ganz im Sinn Marcions geschrieben sind, fehlten bei ihm; wenn er sie vorgefunden hätte, hätte er sie gewiss nicht gestrichen. — Die ganze judaistische Kindheitsgeschichte sowie die Vorgeschichte bis 4, 14 fehlten bei Marcion, nach welchem J. sofort (wie vom Himmel) nach Kapernaum herabkommt, hier den Dämonischen heilt und dann nach Nazaret geht, wo er verworfen wird. Dass diese mit Mc. übereinstimmende Reihenfolge der Thatsachen die ursprüngliche ist, geht daraus hervor, dass Lc. 4, 23 von Thaten, die in Kapernaum geschehen sind, gesprochen wird, was wohl zum Lc. des Marcion, aber nicht zum kanonischen passt, nach welchem J. noch nicht in Kapernaum gewesen ist. Dass J. mit dem plötzlichen Auftreten jede Verbindung mit dem Judenthum abschneidet, sieht sehr marcionitisch aus; doch kann es auch dem ebenfalls stark paulinischen Ur-Lucas angehört haben, wie denn das Fehlen der Kindheitsgeschichte bei Marcion sicher ursprünglich ist. Mehr Beweise für die Ursprünglichkeit des marcionitischen Lucas gebe ich bei der Besprechung des Einzelnen.

In der Reihenfolge der Stücke stimmt Lc. bis zur Einschaltung (9, 51) meist mit Mc. gegen Mt. überein; beide haben ausser dem Ev. Mt. die bei allen dreien zu Grunde liegende Grundschrift benutzt und ihre Anordnung meist festgehalten, welche Mt., wie oben gezeigt, aufgehoben hat. Mit Übergehung des bei der Besprechung des Ev. Mt. Erwähnten mache ich noch auf Folgendes aufmerksam.

Über das *Auftreten in Nazaret* 4, 14—30, welches Lc. voranstellt und an Stelle der Verwerfung Jesu Mc. 6, 1—6 setzt, vgl. das bei der Besprechung Marcions Bemerkte. Das Stück ist von Lc. umgebildet mit der Tendenz, Jesum als Vorbild des Paulus darzustellen, der von seinen

Landsleuten verworfen wurde [1]) und sich dann der Heidenmission zuwandte. Die beiden Beispiele aus dem A. T. V. 25—27 werden als Vorbilder der den Heiden zu ertheilenden Hülfe angeführt. Der Schluss V. 30 erinnert an Joh. 8, 59. Wir haben hier freie Composition des Lc., nicht Mittheilung aus einer Quelle (ebenso 5, 1—11; 7, 36—50; 10, 38—42). — Über *die Heilung des Dämonischen*, welche Lc. 4, 31—37 mit Mc. gemeinsam hat, vgl. das S. 15 Bemerkte. — Das Stück von der *Heilung der Schwiegermutter des Petrus* 4, 38 f. fehlte bei Marcion und ist später eingesetzt; denn Petrus wird bei Lc. erst c. 5 berufen (anders bei Mt. und Mc.). Die Dämonischen erkennen V. 41 Jesum als Sohn Gottes und Messias (vgl. V. 34); die Dämonen sind bei Lc. wie bei Paulus (1 Cor. 10, 2) Götter der Heidenwelt, welche Christo Anerkennung zollen. Er verbietet ihnen ebenso wie den Geheilten, seine Messianität bekannt zu machen, weil die Zeit dafür noch nicht gekommen war. [2]) — Über die *Berufung der ersten vier Apostel* vgl. das zu Mt. 4, 18 ff. Bemerkte. — In dem Stück vom *Aussätzigen* (vgl. S. 15) ist Lc. 5, 14 aus Mt. 8, 4 so entstanden, dass in der ersten Hälfte die directe Rede des Mt. in die indirecte verwandelt wurde; die zweite Hälfte ebenfalls zu ändern war syntaktisch zu schwierig; offenbar hat hier Lc. den Mt. oder seine Quelle vor sich gehabt. — In der Erzählung von der *Heilung des Gelähmten* führt Lc. 5, 17—26 und nach ihm Mc. 2, 1—12 den einfachen Bericht des Mt. (9, 1—8) in übertreibender Weise weiter aus; er lässt schon Pharisäer

1) Der Spruch V. 23 „Arzt, hilf dir selber" bedeutet: Suche erst in deiner Vaterstadt Anerkennung zu gewinnen; er ist gezwungen angebracht wie auch andere Sprüche bei Lc.

2) Mc. 1, 34 „sie kannten ihn" ist zu unbestimmt; es erhält erst Verständniss durch Lc. 4, 41: „sie wussten (als Dämonen), dass er der Messias war". Jenes ist aus diesem abgekürzt. Eine ähnliche unverständliche Verkürzung Mc. 14, 65 „weissage"; vgl. zu Mt. 26, 68.

und Schriftgelehrte aus Judaea und Jerusalem (V. 17) erscheinen. Eigenthümlich ist dem Lc., dass er in den galiläischen Stücken die Furcht als Folge der Wunder Jesu hervorhebt (5, 26; 8, 25. 37. 47; 9, 34). Die Furcht ist bei Paulus Röm. 8, 15 Kennzeichen des vorchristlichen Standpunktes, welcher durch die Liebe überwunden werden soll. — Das Stück über das *Fasten der Johannesjünger* sowie das über den *neuen Flick auf dem alten Kleide und über den neuen Wein in alten Schläuchen* (Lc. 5, 33—39; Mc. 2, 18—22; Mt. 9, 14—17) ist in allen drei Evv. nur dadurch mit dem Vorhergehenden verknüpft, dass zu den Johannesjüngern die vorher (Lc. V. 30, Mc. V. 16, Mt. V. 11) erwähnten Pharisaeer, die hier gar nichts zu schaffen haben, hinzugesetzt werden, offenbare Ausgleichung mit dem Vorhergehenden und Folgenden. [1]) Da das Stück von dem Flick und dem alten Wein die Marcioniten benutzten, um die gänzliche Getrenntheit des Christenthums vom Judenthum zu beweisen, so fügt der Überarbeiter des Lc. in dem (bei Marcion, Mt. und Mc. fehlenden) V. 39 hinzu, dass Niemand, der alten Wein getrunken hat, sofort den neuen will, d. i. dass der Übergang vom Judenthum zum Christenthum ein allmähliger, vermittelter sein soll. Der Zusatz „denn er sagt: der alte (Wein) ist besser" soll gegen Marcion das entschuldbare Haften am veralteten Zustand ausdrücken. — Die *Bergrede* des Mt. hat Lc. 6, 20 ff. in ihrer Ganzheit vor sich gehabt, wie oben bewiesen. Nimmt man an, dass dieselbe, wie alle Gruppirungen, als solche vom ersten Evangelisten herstammt, so folgt daraus, dass Lc. unser Ev. Mt. vor sich gehabt hat. — Dem Lc. eigenthümlich ist das Stück von der Erweckung des einzigen [2]) *Sohns einer Wittwe in*

1) Mc. 2, 19 ist weitere Ausführung von Lc. 5, 34, so dass weitschweifig dasselbe erst als Frage, dann als Aussage gesetzt wird.

2) Ein echt lukanischer, auf Rührung berechneter Zug.

Nain vom Tode 7, 11—17, wie es scheint vom Evangelisten erdichtet [1]), um einen Beleg für das sofort folgende Wunderprogramm 7, 22 zu geben, während Mt. 9, 18—26 als Beleg die Erweckung der Tochter des Synagogenvorstehers giebt, welche Lc. mit Mc. später setzt. — Die Einleitung zur *Botschaft des Täufers* malt Lc. 7, 18—21 (vgl. Mt. 11, 2. 3) weitschweifig und überflüssig aus. In V. 29 f. fällt er aus der Construction, indem er die Redeform, die er erst V. 31 wieder aufnimmt, mit der Erzählungsform vertauscht. Mc. hat das Stück wohl gestrichen, weil er den Zweifel des Täufers an der Messianität Jesu (Mt. 11, 3) und den Anstoss, den der Täufer an der Wirksamkeit Jesu nahm (Mt. 11, 6) gegenüber den Johannesjüngern beseitigen wollte (vielleicht auch wegen Mt. 11, 12). Ganz beseitigt wird der Zweifel des Täufers durch seine Unterordnung unter J. bei Joh. 4, 27 ff. — Über die *Salbung der Sünderin* c. 7, 36—50 vgl. zu Mt. 26, 6 ff., über die *Frauen in Jesu Begleitung* oben zu Lc. 23, 27 ff., über die *Parabeln* zu Mt. 13. Lc. 8, 16 wiederholt sich 11, 33 (wo der Anschluss noch mangelhafter ist als hier); Lc. 8, 17 wiederholt sich 12, 2 (also wie 11, 33 in der Einschaltung). Die Anknüpfung an das Vorhergehende ist 8, 16 kaum merkbar: Die durch die Parabeln belehrten Jünger sollen ihr Licht leuchten lassen. Auch Lc. V. 18 lässt sich nur sehr künstlich anknüpfen; der Ausdruck „wer meint zu haben" soll den Spruch Mt. 13, 12 rationeller gestalten. Dieselbe Reihenfolge der Sprüche hat Mc. 4, 21—25 [2]) ebenfalls in Verbindung mit dem Gleichniss vom

---

1) Ebenso wie die Mt. 9, 27—34 erwähnten Wunder (vgl. das zu Mt. Bemerkte).

2) Mc. V. 21: „Kommt denn der Leuchter, um unter den Scheffel gesetzt zu werden?" was für ein Ausdruck! (Luther ungenau). Mc. erwähnt ausser dem Scheffel des Mt. auch das Bett des Lc. V. 16 (er hat also beide vor sich gehabt). Der dem Mc. (V. 24, vgl. Mt. 7, 2)

Säemann. — Die Erzählung von der *Abweisung der Mutter und Brüder Jesu* (vgl. zu Mt. 12, 46 ff.) setzt Lc. 8, 19—21 (wenig passend) hinter den Parabelvortrag und stellt sie als durch diesen veranlasst dar, weil er die dieser Scene bei Mt. und Mc. vorangehenden Streitreden streicht, welche die Ankunft der Verwandten nach Mt. u. Mc. veranlasst hatten. — *Den Dämonischen* versetzt Lc. 8, 26 nach einer Stadt Gadara, welche aber nicht nahe genug am See lag, statt der längst verschollenen Gergesener (eines alten kanaanitischen Volkes 5 M. 7, 1) bei Mt. 8, 28. Dies von Lc. und Mc. (welcher sich hier an Lc. anschliesst und 5, 13 sogar die Zahl der Schweine weiss) übermässig erweiterte Stück hat bei Lc. eine besondere heidenchristliche Tendenz, welche Baur Evang. S. 431 Fussnote so auseinandersetzt: „In den in die Schweine fahrenden und mit ihnen in den See stürzenden Dämonen ist alles Unreine des Heidenthums abgethan, und was es Dämonisches an sich hatte, ist ihm genommen, und in dem Mann, welcher bekleidet und vernünftig zu Jesu Füssen sitzt (Lc. 8, 35, Mc. 5, 15) erblicken wir ein Bild der bekehrten Heidenwelt. Und indem Jesus, während er sonst verbietet, das Geschehene jemand zu sagen, ihn sogar auffordert, in seiner Heimat Alles zu erzählen, was Gott ihm gethan, macht ihn J. so zu sagen selbst zum Heidenapostel (Lc. 8, 39; Mc. 5, 19)." Zugleich ist klar, dass Mc. diese Symbolik nimmermehr erfunden, sondern von Lc. entlehnt hat, welchem sie durchaus congenial ist. — Über das *blutflüssige Weib und die Tochter des Jairus* vgl. das S. 17 Fussnote Bemerkte. — Die *Rede bei der Aussendung der 12 Apostel* ist bei Lc. 9, 1—6 sehr kurz und dürftig verglichen mit Mt. 10 (nachgeahmt bei Mc. 6, 7—13); sie

---

hier eigenthümliche Spruch „mit welchem Maas ihr messet, wird euch gemessen werden" soll wohl die Paradoxie des folgenden Spruches „wer da hat, dem wird gegeben" mildern. (Vgl. S. 63).

giebt nur den Anfang der Rede des Mt.; das Meiste hat Lc. in die Anrede an die 70 Jünger c. 10 aufgenommen, welche zu vergleichen ist. — Das Stück vom *Urtheil des Herodes über J.* Lc. 9, 7—9 ist weitere Ausführung von Mt. 14, 1 f.; Mc. 6, 16 combinirt beide. Mt. 15, 1—16, 12 übergeht Lc. aus den zu Mt. angegebenen Gründen. Die übrigen Perikopen des Lc. bis zur Einschaltung sind zu Mt. besprochen.

Höchst charakteristisch für die Tendenz des 3. Ev. ist die *Einschaltung* 9, 51—18, 14, in welcher der Evangelist seinen Standpunkt am offensten darlegt. Der Aufenthalt Jesu in Samaria, welcher der Vorschrift Jesu Mt. 10, 5 entschieden widerspricht, während er von Joh. c. 4 [1]) weiter ausgebildet wird, ist ein Symbol für die Wirksamkeit des Paulus in der Heidenwelt. Gleich am Anfang 9, 51 nennt Lc. diese Zeit „die Tage der Aufnahme Jesu" (in den Himmel; vgl. Ap. G. 1, 11), während er vorher stets von seinem Leiden und Sterben gesprochen hatte. Die Unduldsamkeit der Judenapostel Jacobus und Johannes, welche wie Elias 2 Kön. 1, 10. 12 Feuer vom Himmel über eine ungastliche Stadt in Samaria kommen lassen wollen, wird ihnen verwiesen als dem Geist des Christenthums nicht entsprechend (9, 52—56). Passend schliessen sich daran Sprüche über die Nachfolge Christi (9, 57—62), welche Mt. 8, 19—22 in derselben Reihenfolge hat. Der erste stellt die Schwierigkeit der Nachfolge dar, der zweite fordert schroffen Abbruch mit dem bisherigen Leben [2]), der dritte, dem Lc. eigenthümliche (V. 62) klingt wie eine

1) Hier wird das aus Ueberzeugung gläubige Heidenthum der Samariter 4, 42 dem wundergläubigen Judenthum der Galilaeer 4, 48 und des Nikodemus 3, 2 gegenübergestellt.

2) Der Zusatz des Lc. (9, 60) zu der einfacheren Fassung des Mt. (8, 22): Du aber gehe und verkündige das Reich Gottes (vgl. 10, 9), ist schief; denn über das Reich Gottes sollte der neue Jünger erst von J. unterrichtet werden.

Nachahmung des paulinischen Spruches Philipp. 3, 14. — Es folgt die *Wahl der 70* (andere Lesart 72) *Apostel*, welche die Heidenapostel darstellen entsprechend den 70 (oder 72) Völkern der Erde, welche die Juden zählten. Sie werden noch besonders dadurch als Vorbild der Pauliner gekennzeichnet, dass sie V. 1 zu je zweien ausgesandt werden (von Mc. 6, 7 auf die Zwölf übertragen), entsprechend der Missionsthätigkeit des Paulus erst in Verbindung mit Barnabas (Ap. G. 13, 2) und dann in Verbindung mit Silas (Ap. G. 15, 40). Die Anrede an die Siebenzig enthält meist Stellen, welche bei Mt. c. 10 in der Anrede an die Zwölf stehen; nur die specifisch judaistischen Stellen sind übergangen. Die Anrede an die Zwölf bei Lc. 9, 3—5 erscheint dieser Anrede gegenüber als sehr dürftig. Die Siebenzig [1]) „sind die eigentlichen Arbeiter für die grosse Erndte (Mt. 9, 37 f.), die Schafe, welche unter Wölfe geschickt werden (Mt. 10, 16). Auch sie sollen weder Tasche noch Ranzen noch Schuhe tragen (vgl. 9, 3, Mt. 10, 9 f.) und auf ihrem Wege niemand grüssen. In jedes Haus sollen sie mit dem Friedensgruss eintreten (Mt. 10, 12 f.)." In dem Hause sollen sie bleiben und nicht von einem Haus ins andere gehen [2]); sie sollen Kranke heilen und essen und trinken was man ihnen vorsetzt (ganz nach Paulus 1 Cor. 9, 4; 10, 27). „Der eigentliche Gegenstand ihrer Verkündigung ist die Nähe des Gottesreichs (Mt. 10, 7), welches zu verkündigen Lc. nur den Siebenzig, nicht den Zwölfen aufgetragen werden lässt. Wenn sie keine Aufnahme finden, sollen sie gleich den Zwölfen (9, 5, Mt. 10, 14 f.) auf der Strasse verkündigen [3]), dass sie den Staub der Stadt von ihren Füssen

1) Das mit „ " Versehene ist aus Hilgenfeld „die Evangelien."

2) Dies Moment ist aus Lc. 9, 4 herausgesponnen. Sie sollen nicht wie gemeine Hausirer auftreten.

3) Ist in dieser Fassung secundär gegen Mt.

schütteln und die Nähe des Gottesreiches noch einmal betheuern. Einer solchen Stadt wird es am jüngsten Tage schlimmer ergehen als Sodom" (Mt. 10, 14 f.). Es folgt V. 13 f. der aus Mt. 11, 20—24 genommene Weheruf über die galiläischen Städte, die hinter Tyrus und Sidon zurückgesetzt werden [1]). Die Siebenzig stehen ganz an Jesu Stelle (V. 16). Auf die Anrede Jesu folgt ohne Mittelglied sofort (V. 17) die Rückkehr der Siebenzig mit der freudigen Botschaft, dass ihnen auch die Dämonen unterthan seien (d. i. die Götter der Heidenwelt; vgl. zu Lc. 8, 26 ff.), was J. V. 18 dadurch bestätigt, dass er sogar den Satan (den Obersten der Dämonen, den Fürsten dieser Welt) wie einen Blitz habe fallen sehen, wodurch der Sieg über das Heidenthum entschieden ist (der Fall des Satans nach Jes. 14, 12, wo der Glanzstern als Lucifer, d. i. als Satan gefasst wurde). Mit dem Treten auf Schlangen V. 19 wird auf Paulus angespielt (Ap. G. 28, 3 ff.). Vgl. auch Mc. 16, 18. Doch sollen sie sich über diese Wundermacht nicht so freuen wie über ihr Bürgerrecht im Himmel (V. 20; vgl. Philipp. 4, 3). J. dankt Gott, dass er den Weisen (d. i. den jüdischen Schriftgelehrten) verborgen habe, was er den Unmündigen (d. i. den Siebenzig) offenbart habe (vgl. 1 Cor. 1, 20 f.). Wie Mt. 11, 27 spricht Jesus hier seine höchste Offenbarung, die Wesenseinheit mit Gott aus, aber den Siebenzig, nicht, wie bei Mt., den Zwölfen gegenüber. Der Text des Marcion stimmt hier mit dem Text des Mt. 11, 27 überein; unser Lc. V. 22 giebt eine spätere Correctur, welche statt der Kenntniss der Person des Vaters (so Mt. u. Marcions Lc.) die von seinem Wesen setzt („wer der Vater, und wer der Sohn ist"). Vgl. S. 94. Ja, in V. 24 wird die Erkenntniss

1) Das stark antijudaistische Stück V. 12—15 fehlte wahrscheinlich bei Marcion und ist vielleicht aus Mt. 10, 14 f. 11, 20—24 hier eingesetzt.

der Siebenzig über die der Propheten und Könige (des A. T.) gestellt, was Mt. 13, 16 f. zu den Zwölfen gesagt wird. Für die Siebenzig als rein schriftstellerisches Erzeugnis spricht, dass sie von c. 12 an sofort wieder verschwinden und die Zwölf an ihre Stelle treten.

Die auf Grund von Mt. 22, 35 f. hergestellte Stelle 10, 25 ff., in welcher J. die Frage eines Schriftgelehrten nach dem (ewigen [1]) Leben, mit der Forderung der Liebe zu Gott und zum Nächsten beantwortet, hat als Anhang, welcher aber die Pointe enthält, die Frage: Wer ist denn mein Nächster? und die Beantwortung durch das Gleichniss vom *barmherzigen Samariter*, in welchem in paulinischer Weise der Begriff des Nächsten über die Schranken des durch den Priester und den Leviten (V. 31 f.) vertretenen Judenthums auf die Samariter (V. 33), d. i. auf die Heiden ausgedehnt wird.

Höchst instructiv für den Standpunkt des 3. Ev. ist das herrliche Stück von der *Maria und Martha* (Martha deutsch: Herrin d. i. Hausherrin, ein symbolischer Name) 10, 38—42. Dass Martha die paulinischen Werke repräsentirt, ist sofort klar; nicht so klar ist die Deutung der Maria auf den Glauben, wiewohl dies die meisten Ausleger annehmen. Vielmehr ist der paulinische Glaube an die Erlösung durch den Tod Christi [2]) hier zur Contemplation, zum Versenken des Gemüths in die Gottheit, in das Absolute geworden [3]); dies ist das Eine was Noth thut, das

---

1) „Ewig" fehlt bei Marcion und ist christlicher Zusatz (vgl. V. 28). Das alte Judenthum kennt, wie u. A. das 4. Gebot zeigt, nur ein Leben auf dieser Welt.

2) Bei Lc. fehlt jede Beziehung auf die paulinische stellvertretende Genugthuung Christi, an deren Stelle er Reue und Liebe zum Herrn setzt (7, 36 ff.).

3) Wie der Brahmane sich in Brahma versenkt. Auch Muhammed, der die Freuden der Frauenliebe genossen hat, wie kaum ein Anderer, hat doch erklärt, dass ihm das Beten die grösste Freude gemacht habe.

gute Teil, welches Keinem genommen werden kann.[1]) Richtig drückt dies ein Kirchenlied so aus:

Wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet,
Wo alle vollkommene Fülle erscheinet,
Da, da ist das beste, nothwendige Teil,
Dein Ein und dein Alles, dein ewiges Heil.

Dasselbe Lied sagt von der Maria:

Ihr Geist war allein nur in Jesum versenkt,
So wurde ihr Alles in Einem geschenkt.

Ich kann nicht anders als in diesem Stück einen wesentlichen Fortschritt über Paulus hinaus erkennen.

Im *Gebet des Herrn* 11, 1—4 las Marcion statt der ersten Bitte: Vater, dein heiliger Geist komme auf uns und reinige uns. „Geheiligt werde dein Name" ist judaistische Correctur nach Mt. 6, 9. Sonst vgl. das zu Mt. 6, 9—13 Bemerkte. Verbunden mit dem Herrengebet wird eine (in V. 5—7 ungeschickt construirte) Parabel mit der eigenthümlich lukanischen Anschauung, dass man durch dringendes, ja unverschämtes Bitten auf Gott Eindruck machen könne (ähnlich 18, 1 ff.). Dann folgen ganz lose angeknüpfte Stellen aus Mt. 7, 7—11 über das erfolgreiche Bitten mit der charakteristischen Aenderung, dass statt „Gutes" Mt. 7, 11 bei Lc. 11, 13 „heiliger Geist" gesetzt wird (vgl. V. 2 nach Marcion), wodurch die Bitte paulinisch gestaltet wird (vgl. Röm. 8, 16. 26). V, 11 ist ganz incorrect construirt.

In c. 11, 14—32 wird die *Opposition gegen die Pharisäer* nach Mt. 12 entwickelt. Damit wird (V. 16) der Inhalt von Mt. 16, 1—4 verbunden, was dieselbe Tendenz hat. Die

1) Nach dem alten Rationalisten Paulus ist das Eine was Noth thut, das Lieblingsgericht Jesu, eine für den jetzt überwundenen Rationalismus vulgaris, der nicht entfernt im Stande war, die Tiefen der neutestam. Poesie zu erfassen, sehr instructive Erklärung. Aus einer ähnlichen grob-sinnlichen Auffassung ist schon die Lesart: „Wenig ist nöthig" entstanden.

Differenzen sind, mit Mt. verglichen, sämmtlich secundär. Der Zusammenhang ist sehr lose. Bei Marcion fehlten V. 29–32 (die Beispiele von Jona und der Königin von Saba) die aus Mt. später eingesetzt zu sein scheinen. Dies scheint auch bei anderen Stücken der Einschaltung der Fall gewesen zu sein, deren Zusammenhangslosigkeit oft auffällt. Lc. 11, 23 hat den Siebenzig, d. i. der siegreichen Mission der Heidenapostel, gegenüber den Spruch: Wer nicht mit mir ist, ist wider mich (wie Mt. 12, 30), dagegen 9, 50 ebenso wie Mc. 9, 40 (fehlt bei Mt.) den Zwölfen gegenüber: Wer nicht gegen euch ist, ist für euch; den Judenaposteln wird Duldsamkeit empfohlen. Über die ebenfalls zusammenhangslose Stelle 11, 33–36 vgl. zu Mt. 6, 22 f. Auch hier (11, 27) führt Lc. ein Weib ein (vgl. zu 8, 1–3), welches Jesu Mutter selig preist und dadurch wie die grosse Sünderin c. 7 tieferes Verständnis Jesu zeigt als die Pharisäer und Schriftgelehrten, mit einer Antwort Jesu [1]) V. 28, wo „bewahren" mit der Aussage über die Maria 2, 19. 51 übereinstimmt. — Über die *Rede Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten* 11, 37–54 vgl. zu Mt. 23. — V. 49–51, welche ein Citat aus der Schrift „die Weisheit Gottes" geben und den Zusammenhang unterbrechen, fehlen bei Marcion und sind späterer Einsatz.

Compilirt und theilweise umgeformt aus Mt. ist auch *c. 12* ausser V. 13–21. Als so viele Myriaden Volks versammelt waren, dass sie einander niedertraten (! [2]), warnt J. vor dem Sauerteig der Pharisäer, ein Ausdruck, welchen die Jünger bei Mt. 16, 7 und Mc. 8, 16 ff. nicht verstehen, und welchen Lc. hier kaum richtig auf die Heuchelei deutet. Vgl. zu Mt. 16. Ist auf Gal. 2, 13 an-

1) Es wird dadurch angedeutet, dass nicht die Person, sondern die Gesinnung gepriesen werden soll.

2) Andeutung, dass die Rede an die grosse Masse der Heidenchristen gerichtet ist?

gespielt? (bejaht vom sächsischen Anonymus). Nur durch den Begriff des Geheimen (der Heuchelei) hängt damit der Satz zusammen, dass alles Verborgene offenbar wird, dass man sich also nicht scheuen soll, öffentlich mit dem Bekenntnis aufzutreten (bei den Verfolgungen, vgl. V. 11 und 12) mit merkwürdiger Umbiegung von Mt. 10, 27, so dass bei Lc. die Verbreitung der Predigt der Jünger von der Finsternis zum Licht und von den Kammern zu den Dächern eingeschärft wird, aber nicht als Werk der Zwölf, sondern der Siebenzig. Sie sollen sich nicht vor denen fürchten, die nichts weiter thun können als den Leib tödten. Des göttlichen Schutzes sicher sollen sie den Menschensohn vor den Menschen bekennen (vgl. Mt. 10, 29—33). Das Verleugnen des Menschensohns führt auf das Verleugnen des heiligen Geistes, welches hier den Zusammenhang unterbricht (späterer Zusatz aus Mt. 12, 32?). V. 11 f. steht auch 21, 2—15 (variirt). V. 13 giebt wieder eine fingirte Veranlassung zur Ermahnung zur Verwerfung der Betheiligung an irdischen Besitzfragen, die bei Lc. so beliebt ist (vgl. c. 16; 18, 18 ff.). J. warnt in ganz losem Zusammenhang damit V. 15 vor der Habsucht und giebt V. 16—21 ein Gleichniss über die Werthlosigkeit des Besitzes, welches ebenso wie V. 13 f. freie Composition des Lc. ist. Daran schliesst sich die Warnung vor unnützen Sorgen V. 22—31 und 35 f. ganz nach der Bergrede Mt. 6, 25—33. 20. 21. Eigenthümlich dem Lc. ist V. 29 die Warnung vor Beschäftigung mit überirdischen Dingen (Luth.: fahret nicht hoch her), was wohl auf die gnostischen Speculationen zielt (vgl. 1 Tim. 4, 7; 6, 4. 20; 2 Tim. 2, 16. 24; Tit. 1, 14; 3, 9 [1]). Ihren Besitz sollen sie verkaufen und das Geld zu Almosen

1) Das Stichwort „Reich" in V. 31 ruft einen anderen Spruch über das Reich in V. 32 hervor, der den Zusammenhang stört.

verwenden (V. 33; vgl. 18, 21). Mit umgürteten Lenden und mit brennenden Fackeln sollen die Jünger die Rückkehr ihres Herrn von der Hochzeit erwarten (V. 35—37 mit offenbarer Benutzung des Gleichnisses von den klugen und thörichten Jungfrauen Mt. 25, 1 ff.). Wie ein Dieb in der Nacht wird der Herr kommen (nach Mt. 24, 43 f.) und selber aufwarten (vgl. 22, 27). Dadurch dass V. 41 Petrus die Frage stellt, ob J. die Jünger meine, was J. indirect bejaht, wird der folgenden Parabel von dem Knecht, der seine Genossen misshandelt, die antipaulinische Tendenz genommen, welche sie bei Mt. 24, 45 ff. hat, und der Inhalt derselben auf die Zwölf, speciell auf Petrus übertragen. Er ist der Hausverwalter, den der Herr über sein Gesinde gesetzt hat (Mt. 16, 18) und der den Willen seines Herren kennt, aber nicht darnach handelt (V. 47). Wem viel anvertraut ist, von dem wird viel gefordert werden V. 48 (mit Beziehung auf Petrus als Haupt der Apostel). J. ist gekommen, nicht Frieden zu bringen, sondern Feuer, Bluttaufe (durch den Märtyrertod) und Entzweiung (V. 49—51), welche V. 53 in der schärfsten Weise dargestellt wird (vgl. Mt. 10, 34—36) mit Beziehung auf die Entzweiung der Judenchristen mit den paulinischen Heidenchristen (Gal. 2, 13 f. [1]). J. wendet sich in V. 54 an das Volk, welches er tadelt, dass es zwar die Wetterzeichen, aber nicht diese Zeit zu beurtheilen wisse; sie sollen aus sich selber das Gerechte (soll heissen „Richtige") beurtheilen (V. 57). Die zusammenhangslosen Verse 54 f. haben Mt. 16, 2 f. zum Vorbild, nur dass andere, verständlichere Wetterzeichen angegeben werden. Die Bezeichnung „Heuchler" V. 56, die bei Mt. die Pharisäer trifft, steht bei Lc. von den jüdischen Volks-

1) Die drei gegen zwei V. 52 deutet der sächsische Anonymus vielleicht richtig auf Jakobus, Petrus, Johannes (Gal. 2, 9) gegen Paulus und Barnabas oder Silas (Ap. G. 13, 2; 15, 40).

massen. Lc. schliesst mit Mt. 5, 25 f., so dass rein durch das Wort „richten" in V. 57 die Stelle vom Richter in V. 58 hervorgerufen wird, ein sehr instructives Beispiel für die oft ganz äusserlichen Text-Associationen bei Lc. Der Spruch fordert ebenso wie bei Mt. Versöhnlichkeit der beiden Parteien auf dem Wege zum Richter, weil man nicht wissen kann, wie der Prozess endigen wird, vielleicht bei Lc. nicht ohne Umdeutung auf die Parteiungen des Urchristenthums.

In dem Stück 13, 1—5, in welchem *das blutige Einschreiten des Pilatus* gegen die Samaritaner (Joseph. Arch. 18, 4, 1 f.), welche Lc. mit den Galilaeern verwechselt, zu Grunde zu liegen scheint, tritt Lc. gegen den jüdischen Glauben auf, dass jedes specielle Unglück auf specielle Sünden derselben Person schliessen lasse, und setzt an Stelle derselben die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, welche den Tod herbeiführt, wenn nicht Sinnesänderung (Luth. falsch hier und anderswo Busse) eintritt. Aber da auch in diesem Fall der Tod als Sündenstrafe gilt, so ist deutlich, dass der Evangelist im Princip von der jüdischen Anschauung nicht loskommt. Ganz anders Joh. 9, 1 ff. Das Factum vom Sturz des Thurmes in Siloah (falsch Siloam) ist unbekannt; Siloah ist aber ein Wasser und keine Ortschaft. Bei Marcion fehlt V. 1—9; es scheint ein späterer apokryphischer, ohne Sachkenntnis gemachter Einschub zu sein. — In der *Parabel vom Feigenbaum* V. 6—9 wird die Verfluchung des Feigenbaums Mt. 21, 17—19, welche Mt. als Thatsache erzählt, zum Gleichniss umgedeutet mit der lukanischen Wendung, dass ihm noch ein Jahr Frist gegeben werden soll, um Frucht zu tragen, ein Bild der göttlichen Langmut gegen das Judenthum.

Es folgt eine *Sabbatsheilung* 13, 10—17 in der Einschaltung entsprechend der 6, 6—11 erzählten, welche vor den Zwölfen stattfand. Das Wunder scheint hierher

gestellt zu sein, um eine Parallele der Sabbatsheilungen in der Einschaltung zu haben. Hier bleibt die unpaulinische Vergebung der Sünden als Bedingung der Heilung fort (V. 12; vgl. 5, 20). Die Handauflegung erscheint als magischer Act wie Ap. G. 19, 6; 2 Tim. 1, 6. Der bei Lc. beliebte Ausdruck „Heuchler" für Jesu Gegner steht hier nicht passend; denn der Synagogen-Vorsteher hatte nicht geheuchelt (besser Mt. 15, 7; 16, 3). Tiere am Sabbat zu tränken ist nach dem Talmud erlaubt. Die Gegner Jesu schämen sich nach seiner Vertheidigung, und das Volk freut sich V. 17, ganz abweichend vom ersten Teil des Ev., wo die Gegner durch seine Erfolge zur Verfolgung gereizt werden 6, 11 (Mt. 12, 14).

Die beiden *Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig* (Mt. 13, 31—33) versetzt Lc. 13, 18—21 in die Einschaltung, weil eine so grosse Verbreitung des Christenthums erst in der Heidenwelt stattfand.

Nach der erneuten Erinnerung (13, 22; vgl. 11, 51) dass J. auf dem Wege nach Jerusalem war, was unter der Fülle der Disputationen vergessen zu sein schien, giebt J. auf die fingirte Frage, ob der Geretteten (Luth. Seligen) wenig sind, welche schon die Antwort in sich schliesst, das Gleichniss von der engen Pforte nach Mt. 7, 13 (bei Mt. ohne Veranlassung). Damit wird 13, 25—27 [1]) fast ganz ohne Anschluss [2]) die aus einer antipaulinischen in eine antijudaistische umgearbeitete Stelle Mt. 7, 21 f. verbunden, über welche die Erklärung des Mt. zu vergleichen ist. Ebenso ungenügenden Anschluss hat die stark antijudaistische Stelle V. 28 f. = Mt. 8, 11. 12 (absichtlich in die Einschaltung gesetzt). Die sonst dem Ev. Mt. angehörige und offenbar aus Mt. genommene

1) V. 25 hat im Griechischen eine ganz verdrehte Construction.
2) Nur das Stichwort „Tür" bildet die Vermittlung.

Phrase vom Heulen und Zähneknirschen V. 28 hat Lc. nur hier. In V. 30 sind die Letzten die Heiden und die Ersten die Juden; jene sollen die Ersten werden (Röm. 11, 25 f.). V. 28—30 fehlten bei Marcion, ebenso V. 31—35. Letztere gehören nicht hierher, weil Herodes Antipas nicht Tetrarch von Samaria, sondern von Galilaea und Peraea war. Das Epitheton Fuchs passt nicht auf Herodes, sondern auf die Pharisaeer, welche Jesum durch List fortschaffen wollten. In V. 32 spielt J. unpassend auf seine Auferstehung (als Vollendung) an. Der einzig und allein durch das Stichwort „Jerusalem" in V. 33 hervorgerufene und gar nicht hierher gehörige Weheruf über Jerusalem V. 34 f. steht bei Mt. 23, 37 f. an passenderer Stelle (vgl. zu Lc. 11, 49). V. 35 von „denn ich sage euch" an passt nicht hierher und ist rein durch unachtsames Abschreiben von Mt. 23, 39 hierher verschlagen.

Wieder mit fingirter Veranlassung (ähnlich 11, 37; 7, 36) folgt 14, 1—6 eine *neue Sabbatsheilung*, welche der in c. 13 ganz ähnlich und wohl ebenso wie diese lukanische Erdichtung ist, nur dass statt des zu tränkenden Ochsen in c. 13 hier der in die Cisterne gefallene steht. Ganz ohne Zusammenhang folgt dann mit einer Spitze gegen die hochmüthigen Judenchristen die Ermahnung an Geladene, sich nicht auf den ersten, sondern auf den letzten Platz zu setzen, um erhöht zu werden (wie Paulus 1 Cor. 15, 9 sich den geringsten der Apostel nennt) und die echt lukanische Ermahnung an den Gastgeber, nicht Freunde, Verwandte oder reiche Nachbaren, bei denen man auf Revanche rechnen kann, sondern Arme und Krüppel einzuladen (vgl. V. 21), wofür die Vergeltung bei der Auferstehung erfolgen werde (14, 7—14), ein Vorspiel zu der folgenden Parabel. — Wenn irgendwo die Erdichtung der Veranlassung zu einer Rede Jesu als solche klar vor Augen liegt, so ist dies 14, 15 der Fall; denn

die Aeusserung: „Selig ist, wer Brot isst im Reich Gottes" setzt schon den Inhalt der folgenden Parabel voraus. — Über die *Parabel vom Mahle* V. 17—24 vgl. zu Mt. 22. Der Gastgeber ist bei Lc. ein „Mensch" (vgl. Lc. 19, 12), nicht wie bei Mt. 22, 2 ein König, um die judaistische Idee vom Messias-König fernzuhalten. Die Geladenen sind die Juden, die von den Strassen und Zäunen (sogar zwangsweise V. 23) Geholten die Heiden.

Wieder folgen 14, 25—35 Sprüche, die nur gezwungen zusammengebracht werden können. V. 26 enthält eine an die Volksmassen gerichtete, also heidenchristliche, unnatürliche Steigerung von 9, 59 f. (man soll sich selber hassen!) verbunden mit Mt. 10, 37. Eine schiefe Vergleichung ist die V. 28—33 folgende: Wie man bei einem Thurmbau die Kosten und bei einem Feldzug die Streitkräfte vorher überschlagen muss, so kann nur der mein Schüler werden, der allem Besitz entsagt. Es sollte heissen: so überlege Jeder, wer mein Schüler werden will, ob er die damit verbundene Entbehrung ertragen kann. Das gezwungen daran angeschlossene Bild vom Salz (V. 34 f.) steht Mt. 5, 13 passender. Das Salz wird hier durch den Zusammenhang mit V. 33 echt lukanisch in die Welt-Entsagung gesetzt; fehlt diese, so ist das Salz fade und nicht einmal zum Dung mehr brauchbar (!). Noch unpassender ist die Anwendung des Bildes vom Salz Mc. 9, 50 (vgl. S. 32). Dasselbe wird bei Lc. und Mc. nicht wie Mt. 5 auf die Jünger, sondern auf das Volk (V. 25) bezogen.

Die drei sehr durchsichtigen *Gleichnisse über die Liebe Gottes zum verlorenen Sünder* in c. 15 werden ebenfalls durch eine fingirte Veranlassung (V. 1—3) eingeleitet. Marcion las V. 10 „Freude Gottes" statt „Freude vor den Engeln Gottes". Sowohl die Praeposition „vor" wie Engel ist eingeschoben, um Gott nicht zu menschlich darzustellen. Auch im A. T. wird zu diesem Behuf oft Engel

vor Gott eingeschoben. Im Gleichniss *vom verlorenen Sohn* ist der ältere Sohn deutliches Bild der „Scheelsucht" des Judenchristenthums [1]) gegen den Zutritt der Heidenchristen (welche der jüngere Sohn darstellt) zur Gemeinde. Dies Gleichniss fehlte bei Marcion; vgl. S. 94 f. Wir haben also hier (ebenso 23, 33) einen entschieden heidenchristlichen Einschub, welcher ganz im Sinn des Lc. geschrieben ist.

Die beiden Gleichnisse vom *ungerechten Haushalter* und vom *reichen Mann und armen Lazarus* in c. 16 hat Lc. wegen ihrer besitzfeindlichen Tendenz (vgl. 6, 20) aufgenommen. Sie sind in ihrer im Text vorliegenden Fassung beide corrigirt und umgedeutet. Um das erste zu verstehen, welches stets Anstoss gegeben und die verschiedensten Deutungen erfahren hat, von welchen keine befriedigt, ist es nöthig, die späteren Correcturen und Zusätze auszuscheiden. Zunächst ist Correctur „wenn ihr abgeschieden seid" (falsch Luther: „wenn ihr darbet") in V. 9 statt der anderen Lesart: „wenn er (der Mammon) euch ausgeht." Die Correctur wurde gemacht, um mit den „ewigen Hütten" V. 9 in Einklang zu stehen. Letzteres ist aber ebenfalls Correctur statt „ihre Hütten", wie deutlich erhellt, wenn man den Schluss von V. 9 mit dem von V. 4 vergleicht. Durch diese Correctur wurde dem 9. V. der Sinn untergelegt, dass man den Mammon zu Werken der Wohltätigkeit verwenden soll, um von Gott ins Himmelreich aufgenommen zu werden. Die Verse 10—13 sind hinzugesetzt, um die anstössige Parabel zu einem dem ursprünglichen entgegengesetzten Sinn umzudeuten. Sie sind aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen (Mt. 6, 24), haben keinen logischen Zusammenhang unter sich und sind nur zusammengestellt, um jenen

---

1) Vielleicht ist V. 25 ff. später hinzugesetzt mit specieller Beziehung auf die Judenchristen. Vgl. den identischen Schluss in V. 24 und 32.

Einen Zweck zu erreichen. In ihnen wird derselbe Haushalter, welcher vorher in V. 8 wegen seiner Klugheit gelobt worden war, getadelt als ungetreu, ungerecht, als ein Diener von zwei Herren (schief, denn dies war er nicht) und als ein Diener Gottes und des Mammons (ebenfalls schief, denn ein Diener Gottes war er nicht). Scheidet man diese späteren Zusätze und Correcturen aus, so bleibt als ursprünglicher Sinn der Parabel die nackte Empfehlung des Betruges in weltlichen Dingen übrig, in dessen Ausübung die Kinder dieser Welt den Kindern des Lichts als nachahmungswerthe Vorbilder für den Fall hingestellt werden, dass sie sich durch den Betrug ein weltliches Unterkommen sichern können. Ich gebe folgende eigene Erklärung. Da nach der folgenden Parabel vom Reichen und Armen der Besitz als solcher sündhaft und strafwürdig ist, so kann man ihn, da er nun doch einmal nicht zu entrathen ist, auch zu unmoralischen Zwecken in weltlichen Dingen gebrauchen; um Besitz betrügen ist nicht lasterhafter als Besitz haben;[1]) der Besitz und sein Gebrauch ist für die Religion gleichgültig (ein Adiaphoron). Auch gnostische Systeme lehrten, dass man durch Übertretung des Gesetzes demselben seine Verachtung beweisen, dass man z. B. durch Missbrauch des Fleisches in sinnlichen Lüsten seine Kraft schwächen müsse, um geistige Freiheit zu gewinnen (Neander K. G.[3] S. 247 ff.). Dasselbe gilt von dem Missbrauch des Besitzes. Die (nicht von Jesus herrührende) Parabel ist auf demselben Boden entstanden, welchem die Feldpredigt c. 6 mit ihren Weherufen über die Reichen entsprossen ist. — Mit Übergehung von V. 14—18, die ich nachher behandele, bespreche ich erst das *Gleichnis vom reichen Mann*

1) In den clementinischen Homilien, einer judenchristlichen Schrift, heisst es (15, 9): Jeder Besitz ist Sünde. Vgl. damit die moderne socialistische Phrase: Eigenthum ist Diebstahl.

und armen Lazarus 16, 19—31, welches ursprünglich mit V. 25 abschloss. Der vielleicht schon mit V. 26, sicher mit V. 27 beginnende Zusatz bildet offenbar einen Anhang. Im ursprünglichen Gleichniss wird der Arme im Jenseits belohnt, nur weil er in diesem Leben arm gewesen, und der Reiche bestraft, nur weil er in diesem Leben reich gewesen, [1]) dieselbe Ansicht von der Sündhaftigkeit des Besitzes, wie sie die jüdische Secte der Essäer und die christliche der Ebioniten hatte. Da diese Weltansicht dem Überarbeiter, entsprechend den veränderten Zeitumständen, nicht mehr zusagte, so suchte er durch einen Zusatz den ursprünglichen Sinn in den Hintergrund zu drängen und der Parabel eine andere Wendung zu geben. Die fünf Brüder des Reichen, zu welchen auf seine Bitte Abraham den Lazarus senden soll, beziehen sich, wenn man den reichen Mann selber mitzählt, auf die sechs Söhne Jakobs von der Lea (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Isaschar, Sebulon; 1 M. 29 f.) als den Vertretern des echten Judenthums; denn im Lande der Nachkommen Josefs und zum Teil auch Benjamins wohnten die Samaritaner. Dieses Judenthum glaubt weder an Moses und die Propheten (d. i. in christlichem Sinn an ihre messianischen Weissagungen), noch an die Auferstehung Christi, welche V. 31 versteckt angedeutet wird (weiter ausgeführt in der Erweckung des Lazarus Joh. 11, welche die Verfolgungssucht der Juden aufs Höchste steigert, Joh. 11, 47—57). Eine ursprünglich ebionitische Parabel ist bei Lc. in heidenchristlichem und judenfeindlichem Sinn umgedeutet. Nur mit der Umdeutung konnte sie ebenso wie die vom Haushalter in das Ev. Lc. aufgenommen werden.

---

1) Die Scheidung der Unterwelt, welche im A. T. ein Ort der unterschiedslosen Schattenexistenz ist (Hiob 3) wie bei Homer (Od. 11), in einen Ort der Seligkeit (Paradies Lc. 23, 43) und einen Ort der Qual ist spätjüdisch.

Die zwischen die beiden Gleichnisse eingeklemmten Sprüche V. 14—18 gehören durchaus nicht hierher, und es erscheint räthselhaft, wie sie an diese Stelle gelangt sind. Ein höchst ungenügender Zusammenhang wird V. 14 dadurch hergestellt, dass die Pharisaeer als geldgierig bezeichnet werden im Anschluss an V. 13: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Ebenso wie der ungerechte Haushalter glauben sie Liebe zum Besitz mit Gottwohlgefälligkeit vereinigen zu können, aber welch eine gezwungene Anknüpfung ist dies! Von den Pharisäern kommt J. in V. 16 ebenso gezwungen auf das Gesetz (dessen Hauptvertreter die Pharisäer sind), und benutzt dies, um die Sprüche Mt. 11, 12. 13 total umzudeuten. Während es bei Mt. hiess: „Alle Propheten (und das Gesetz [1]) haben bis Johannes (den Täufer) geweissagt, und von den Tagen des Täufers bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, und Gewaltthäter reissen es an sich", setzt Lc. dafür: Das Gesetz und die Propheten (dauern [2]) bis Johannes; von da an wird das Reich Gottes gepredigt, und Jeder drängt sich hinein [3]). Zunächst also setzt Lc. deutlich das Ende von Gesetz und Propheten in die Zeit des Täufers, während Mt. nur vom Weissagen spricht; hier ist Lc. ursprünglich, Mt. hat geändert, weil ihm als Judenchristen die Aufhebung des Gesetzes zu schroff war. Weiter datirt Lc. von da an das Erscheinen des messianischen Reiches (mit dem Auftreten Jesu), wovon Mt. ganz schweigt, und statt des Ansichreissens der Gewaltthäter setzt Lc. ein Sichdrängen in das Gottesreich entsprechend der Fülle der Heidenchristen Röm. 11, 25. In paulinischem Sinn wird hier eine Stelle des Mt. corrigirt,

---

1) Natürlich späterer Zusatz, der zum Prophezeien nicht passt und vielleicht aus Lc. 16, 16 eingesetzt ist.

2) Falsch ergänzt Luther „weissagen", um mit Mt. auszugleichen.

3) Vgl. zu dieser medialen Bedeutung von βιάζεσθαι Xen. Cyr. 3, 3, 69.

welche eben wegen dieser Correctur antipaulinische Tendenz gehabt haben muss; die Gewaltthäter sind die Pauliner. In schroffstem Gegensatz zu V. 16 des Lc. steht V. 17, wo die scharf judaistische Stelle Mt. 5, 18 aufgenommen wird. In Widerspruch zu derselben steht auch V. 18, wo die Ehescheidung durchaus nicht im Sinn des mosaischen Gesetzes (5 M. 24, 1) erörtert wird. [1]) Hier ist ein streng judaistischer Spruch (V. 17) zwischen zwei antijudaistische (V. 16 und 18) eingeklemmt, woraus man das Manoever des Lc. construirt hat, dem judaistischen Spruch durch solche Stellung die Spitze abzubrechen (Strauss S. 124). Dies wäre doch aber an unserer Stelle gar zu auffallend, und besser setzt man auch hier die Lesart des Marcion als die ursprüngliche, welcher V. 17 „meine Worte" statt „Gesetz" las. Dann liegt eine echt lukanische Umbiegung von Mt. 5, 18 in heidenchristlichem Sinn vor, und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden ist wenigstens nothdürftig hergestellt. [2]) In V. 17 des kanonischen Lc. ist die Lesart des Mt. später wiederhergestellt worden, ohne dass der Corrector (wie oft) den Widerspruch mit den benachbarten Versen gemerkt hat. Dass die Stelle V. 14—18 späterer Einschub ist, erhellt auch daraus, dass jede Verbindung mit der folgenden Parabel fehlt. Ich habe dieselbe ausführlich behandelt, weil die Manier des Lc. hier ganz besonders hervortritt.

Auch 17, 1—10 folgen Sprüche, welche wiederum nur in ganz äusserlichem Zusammenhang stehen, aber alle

---

1) Der Spruch V. 18 geht an Schärfe noch über Mt. 5, 32; 19, 9 hinaus, weil die an diesen Stellen gemachte Ausnahme des Ehebruchs fehlt, die, wie Lc. zeigt, wahrscheinlich späterer Einschub ist, welcher die Schroffheit des Spruches für die Praxis mildern sollte.

2) Dass das Häkchen (Luth. Titel) V. 17 zu den „Worten" (bei Marcion) nicht passt, ist Nachlässigkeit des Correctors, die im A. und N. T. oft nachzuweisen ist (vgl. S. 91, 4. Fussnote).

mehr oder weniger paulinischen Anstrich haben. Zunächst die *Warnung vor den Aergernissen*, welche den Kleinen gegeben werden (vgl. 1 Cor. 8, 9—13 und Mt. 18, 6. 7), dann die *Ermahnung, dem Bruder bei Sinnesänderung bis siebenmal täglich zu verzeihen*, (die 7 × 70 mal des Mt. 18, 22 sind als zu stark geändert, und der Name des Petrus gestrichen), dann V. 5 f. die *Verurtheilung des Unglaubens der Jünger* mit fingirter Veranlassung, wobei der Evangelist offenbar an die Zwölf, nicht an die Siebenzig gedacht hat, welche wie ein Schemen verschwunden sind (= Mt. 17, 20 in Verbindung mit Mt. 21, 20 f.). V. 7—10 fehlten bei Marcion. Sie scheinen paulinisch zu sein, weichen aber darin von Paulus ab, dass hier bei Lc. die Verwerfung der Werkgerechtigkeit nicht auf der Einsicht in die Unvollkommenheit des menschlichen Thuns, sondern auf dem unbedingten Herrscherrecht Gottes beruht, gegen welchen der Mensch nie einen Anspruch erheben kann (Zeller). Andererseits scheint der Spruch V. 10 „wir sind unnütze Knechte" eine überverdienstliche Moral zu fordern, welche höher steht als die Erfüllung der Pflichten.

Lc. giebt in der Einschaltung auch *drei Wunder* (13, 10 ff.; 14, 1 ff.; 17, 11 ff.), wie um die Differenz gegen den ersten Teil des Ev. nicht als zu gross erscheinen zu lassen; denn das Land des Wunderthuns ist bei ihm das jüdische Galilaea, Samaria dagegen das Land der Belehrung, was noch entschiedener Joh. (vgl. 4, 48 mit 4, 1—42) ausdrückt. Allen 3 Wundern der Einschaltung fehlt das Detail, sie sind schematisch und unterliegen dem Verdacht, vom Evangelisten hergestellt zu sein. Sie werden sämmtlich nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern wegen der tendenziösen Lehren, die aus ihnen gefolgert werden. [1])

1) Die Ungeschichtlichkeit erhellt u. A. daraus, dass der samaritanische Aussätzige sich nicht, wie Jesus ihm aufträgt, den *jüdischen* Priestern zeigen kann (J. Weiss).

Als Ort des Wunders 17, 11 ff. giebt Lc. V. 11 aus dem so eben angegebenen Grunde, vielleicht auch um zu erklären, dass Juden unter den Aussätzigen waren, Galilaea [1]) neben Samaria an. Aus eben diesem Grunde nennen die Aussätzigen Jesum „Vorsteher" (Luth. ungenau Meister), das einzige Mal, wo diese sonst dem ersten Teil des Ev. angehörige Bedienten-Anrede im zweiten Teil vorkommt. Die Tendenz der Wundererzählung wird von Lc. deutlich bezeichnet. Der Glaube V. 19 ist der (durch die Heilung geweckte) Auctoritätsglaube des Mt. und Mc., nicht der paulinische.

Auf die fingirte Frage der Pharisaeer 17, 20, wann das Reich Gottes komme, antwortet J.: *Das Reich Gottes ist nicht aussen, sondern in euch.* [2]) Dessenungeachtet giebt Lc. in V. 24—37 Merkmale der persönlichen Erscheinung (d. i. Wiederkunft) des Menschensohns an, was dem vorigen Spruch zwar nicht direct, aber indirect widerspricht; denn die Wiederkunft Christi erscheint überall mit dem Eintreten des Gottesreichs verbunden, welches hier als ein äusserliches, nicht wie V. 21 als ein innerliches erscheint. Ich kann V. 22—37 nur als eine Correctur auffassen durch welche die persönliche Wiederkunft nach Mt. 24, 27. 37—39. 42 (Stellen, welche bei Mt. in besserem Zusammenhang stehen als hier bei Lc.) wiederhergestellt wird. V. 31 und 32 (Mt. 24, 17 f., Lc. 21, 21) sind unpassend hierher übertragen; denn an eine Flucht ist hier bei Lc. nicht zu denken, wie bei Mt. c. 24 und Lc. c. 21. Damit wird V. 33 (= Mt. 10, 39) in sehr gezwungener Weise verbunden. Das Beispiel Lots V. 28 f. (nicht bei Mt.) ist Zusatz des Lc. Lots Weib V. 32, welches auf der Flucht

1) Was hier nicht passt; denn J. befindet sich in Samaria am Ende der Reise nach Jerusalem.

2) Ganz falsch ist die Uebersetzung „unter euch" (Meyer-Weiss), die mit dem im Text Folgenden ausgleichen soll.

beim Umsehen zur Salzsäule wurde, soll zur Eile mahnen (wie wenn man vor der Wiederkunft Christi fliehen müsste). Das Mahlen in der Nacht V. 34 f. ist aus Mt. 24, 41, wo aber die Nacht fehlt, unpassend herübergenommen; denn in der Nacht ruhen die Sclaven (De Wette). Ausser dem „Wann" (V. 20) wird auch das „Wo" der Wiederkunft V. 37 beantwortet in wenig glücklicher Weise; der Ausdruck ist aus Mt. 24, 28 genommen. V. 37 steht „Leib" d. i. Leichnam statt „Aas" des Mt., womit vielleicht der Leichnam des Judenthums gemeint ist (Luther hat ungenau auch bei Lc. Aas).

Der Aufenthalt Jesu in Samaria schliesst mit zwei Parabeln 18, 1—14. Die erste von der bei einem unbarmherzigen Richter *ihr Recht suchenden Wittwe* (eine Parallele zu 11, 5—8), in welcher ursprünglich die Unablässigkeit im Gebet als zuletzt doch noch zum Ziele führend empfohlen wird, ist mit einem Zusatz V. 6—8 versehen, in welchem Gott, mit dem jener Richter verglichen wird, seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien (vgl. Apoc. 6, 10), Rache verschafft. Der Begriff der Auserwählten (Mt. 24, 22; Apoc. 17, 14) sowie der des Racheverschaffens (Apoc. 6, 10; 19, 2) an den Verfolgern, die in Kürze (Apoc. 1, 1) eintreten soll, charakterisirt den Zusatz als judenchristlich (Köstlin). Die „Langmuth" V. 7 (Luth. Geduld) ist ein Zusatz zum Zusatz, welcher der Schnelligkeit in V. 8 widerspricht und aus 2 Petr. 3, 9 eingesetzt wurde zu einer Zeit, als die Wiederkunft Christi und damit das jüngste Gericht sich verzögerte (vgl. 2 Petr. 3, 3 f. [1]). Derselben Zeit gehört die Klage über Mangel an Glauben bei der Wiederkunft an (V. 8). Ich halte, wie gesagt, V. 6—8 für einen späteren judenchristlichen Zusatz. — Die zweite, nach ihrer Tendenz durchsichtige

1) Luth. verwischt den Widerspruch.

Parabel *vom Pharisäer und Zöllner* V. 9—14 ist durchaus lukanisch. Der Begriff der Rechtfertigung V. 14 ist paulinisch; „gerechtfertigt vor jenem" statt „nicht aber jener" ist spätere Correctur, welche den Gegensatz als nicht zu gross erscheinen lassen sollte, eine vermittelnde Tendenz, die auch sonst dem späteren Heidenchristenthum eigenthümlich ist (so besonders dem ersten Brief des Petrus, der durchaus nicht petrinisch ist, sondern abgeschwächten paulinischen Charakter hat).

Von c. 18, 15 an lenkt Lc. wieder in die gemeinsame Reihenfolge der 3 ersten Evv. ein, worüber das zu Mt. Bemerkte zu vergleichen ist. Dem Lc. eigenthümlich ist nur noch das Stück vom heidnischen *Oberzöllner Zachaeus* (d. i. der Unschuldige, anima candida) 19, 1—10, welcher, nachdem J. bei ihm eingekehrt ist, gänzliche Sinnesänderung zeigt (V. 8) und darum von J. für einen Sohn Abrahams erklärt wird (paulinisch, vgl. Gal. 3, 7). Bedingung zum Heil zu gelangen ist hier nicht wie bei Paulus der Glaube, sondern wie auch sonst bei Lc. die Sinnesänderung. Die echt-lukanische Erzählung ist wohl ebenso wie die vom *Scherflein der Wittwe* 21, 1—4 freie Erfindung des Evangelisten. Bei der letzteren, die auch Mc. 12, 41—44 (nicht Mt.) hat, ist ganz klar, dass Mc. den Lc. voraussetzt, an welchen er sich bald eng anschliesst, bald ihn in wortreicher Weise erweitert, nicht ohne ein lateinisches und ein hebräisches Wort einzusetzen. Mc. 12, 44 giebt mit „Alles was sie hatte" eine überflüssige Erklärung für „ihren ganzen Lebensunterhalt" des Lc. Für die Frage der Abhängigkeit des Mc. von Lc. ist das Stück eins der wichtigsten. Auch J. Weiss, der sonst Mc. für den Urevangelisten hält, ist geneigt, hier Lc. für ursprünglich zu halten.

Für alle anderen Stücke dieses dritten Teils des Ev. verweise ich auf die Erklärung des Ev. Mt.

Es kann nach den gegebenen Ausführungen nicht zweifelhaft sein, dass Lc. den Mt., aber nicht den Mc. benutzt hat.

Dem Lc. eigenthümlich ist die Forderung der Contemplation, d. i. der Versenkung in Gott oder Christus, ferner die Dogmen von der Gottesliebe zum reuigen Sünder, von der Ausdehnung des christlichen Heils über das Judenthum hinaus auf die Heidenwelt wie bei Paulus, ferner die Bevorzugung der Armen und Unterdrückten und die Heranziehung der Frauen in die Gesellschaft Jesu (nach Gal. 3, 28). Dagegen findet sich von paulinischen Lehren bei Lc. nicht die Rechtfertigung [1]) durch den Glauben an den Versöhnungstod Christi, ferner die Stellvertretung des Leidens und des Todes Christi für die Sünden der Menschheit, welche bei Lc. vielmehr durch Sinnesänderung und Reue verziehen werden wie im Gleichniss vom verlorenen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner, vom Zöllner Zachaeus und in dem Stück von der grossen Sünderin (7, 36 ff.). Ferner findet sich nicht bei Lc. der auch nach der Bekehrung noch fortdauernde Streit zwischen Fleisch und Geist (Röm. 7, 25), ferner die nach Erlösung seufzende Creatur (Röm. 8, 22), ferner der Zorn Gottes (Röm. 1, 18 ff.) und die eigenthümlich paulinische Beweisführung aus dem A. T., welche ganz die rabbinische ist. Es fehlen also vorzugsweise solche Momente, welche der heutigen Zeit Anstoss geben. Dieselben fehlen auch im Ev. Joh., in welchem der Glaube eine untergeordnete Stellung der Liebe gegenüber einnimmt, so dass auch hier Lc. (vgl. 7, 47) den Übergang zu Joh. bildet. Für die (meist der Einschaltung angehörigen) Parabeln, Reden und Erzählungen, in welchen die oben angegebene Tendenz

1) Rechtfertigung ist nach hebräischem Sprachgebrauch Freisprechung von der Schuld von Seiten Gottes zur Beruhigung des menschlichen Gewissens und zur Stärkung der Thatkraft.

am meisten ausgeprägt ist, ist es meist nicht nöthig, eine besondere Quelle anzunehmen. Es ist auch unrichtig, dieselben sämmtlich mit Holtzmann der Redesammlung zuzuweisen, aus welcher die Reden des Ev. Mt. herstammen. Vielmehr sind sie meist, wie oben bewiesen, von Lc. selber hergestellt. Eine Ausnahme machen die Bergrede und die Parabeln Lc. 16, die vom Typus der anderen Stücke der Einschaltung stark abweichen. Diese Stücke haben als ursprüngliche Tendenz die Nichtigkeitserklärung des irdischen Besitzes, eine Tendenz, welche bei Mt. und Mc. durch spätere Überarbeitung, wie oben gezeigt, grossentheils herauscorrigirt worden ist. Da aber Mt. 19, 16 ff. und 10, 9 f. doch dieselbe Richtung zeigt, so scheint sie ein integrirender Zug des Urchristenthums gewesen zu sein und kann als solcher sehr wohl der Redesammlung, welche dem Ev. Mt. zu Grundes liegt, angehört haben. Lc. hätte dann die Stücke dieser Tendenz aus der Grundschrift beibehalten, während Mt. und Mc. sie meist auslassen oder corrigiren, ohne aber die Tendenz derselben ganz zu verwischen. Instructiv dafür ist die Umdeutung von Lc. 6, 20 f. in Mt. 5, 3. 4 und 6. Aufgenommen aus einer besonderen Quelle scheint das Stück von den Emmausjüngern 24, 13 ff. zu sein. Abgesehen von dieser einzigen Perikope haben wir nur folgende Quellen für Lc. nöthig: 1. die Grundschrift der 3 ersten Evangelien; 2. das Ev. Mt.; 3. die Redesammlung; 4, eine besondere Jugendgeschichte. Das ganze Ev. ist nach der Zeit des Marcion in kirchlichem Sinn überarbeitet.

Man nannte es das Ev. nach Lc, weil Lc. sich nach Col. 4, 14, Philem. 24 (hier mit Mc. zusammen) in der Umgebung des Paulus befindet.

Das Evangelium nach Marcus,

verglichen mit Matthaeus und Lucas.

Dass Mc. nicht nur den Mt., sondern auch den Lc. benutzt hat, glaube ich allen Zweifeln unserer Zeit gegenüber, welche in entschiedener Weise das Verhältnis umkehren möchte, im Vorstehenden bewiesen zu haben. Ich habe für die Frage der Reihenfolge der Evangelien den Standpunkt der Tübinger Schule wiederherzustellen gesucht. Es bleibt noch übrig, die dem Mc. eigenthümlichen Stücke zu untersuchen, von welchen sich uns 14, 51 f. bereits als freie Composition des Evangelisten herausgestellt hat. Dasselbe Resultat hat sich uns für das Gespräch Jesu mit dem Vater des mondsüchtigen Knaben 9, 21—24 ergeben, ebenso für die Erweiterung der Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums 11, 11—14. Übrig bleiben noch drei Stücke: 1. *die Parabel von dem von selbst ohne Zuthun des Besitzers fruchttragenden Acker* 4, 26—29, in welchem in der echt neutralen, alle Gegensätze vermeidenden Tendenz des Mc. empfohlen wird, das Gottesreich sich selbst zu überlassen und nicht durch Geltendmachen eigenen Thuns in seine Entwickelung einzugreifen, wie es sowohl von Paulus wie von seinen Gegnern geschah. Das Gleichniss tritt den Zerwürfnissen des Urchristenthums entgegen, wie es in anderer Weise in der Ap. Gesch. dadurch geschieht, dass Petrus und Paulus einander angenähert werden, wie vor Allen Baur und Zeller bewiesen haben. So steht unsere Parabel im Gegensatz zu der vom Unkraut unter dem Weizen Mt. 13, 24 ff., wo das Unkraut ausgerottet wird (vgl. Mc. V. 27 „schlafen" mit Mt. 13, 25, und die Erndte V. 29 mit Mt. 13, 30). Sie ist ein echtes Marcus-Produkt. — 2. *Die Heilung des Taubstummen* 7, 32—37 (Vorbild für Joh. 9). Wir finden hier

die gewöhnlichen Kunstgriffe des Marcus: das Beiseitenehmen des Kranken wie 8, 23; 5, 40, Anwendung besonderer Heilmittel, wie das Speien in die Ohren [1]) und das Auflegen der Finger oder Hände, wie 8, 23, ferner das Verbot, die Heilung bekannt zu machen, wovon das Gegentheil eintrat wie 8, 26; 1, 44 f., ferner das Einsetzen eines aramäischen Wortes wie 5, 41, das Staunen der Anwesenden wie 1, 27; 2, 12; 4, 41, lauter Züge, welche man früher (ganz der Absicht des Evangelisten entsprechend) als Beweise für Augenzeugenschaft ansah, während die moderne Kritik dieselben für schriftstellerische Manoever hält. Das Programm für unser Stück ist Mt. 15, 31, wo Stumme (kann auch Taube bedeuten) als geheilt erwähnt werden. Aus dieser Stelle ist unsere Wundererzählung herausgesponnen. Das Schlusswort „er hat Alles wohl gemacht" [2]) entspricht ganz dem Standpunkt des Mc., dem es um möglichste Schonung und Conservirung der bestehenden Zustände zu thun ist, und der allen Differenzen aus dem Wege geht. (Von der sehr beträchtlichen Entfernung der 10 Städte am Ostufer des Sees von Gennezaret von Tyrus scheint Mc. 7, 31 keine Vorstellung zu haben.) — Ganz dasselbe gilt von der *Heilung des Blinden in Betsaida*, 8, 22—26, welche ebenfalls aus Mt. 15, 31 herausgesponnen ist. Vgl. das über die vorige Heilung Gesagte. Eigenthümlich ist unserem Stück, dass die Heilung stufenweise vor sich geht: ein Versuch des Mc., dieselbe ebenso wie die Heilung des Taubstummen zu veranschaulichen und natürlicher zu gestalten. [3])

---

1) Auch diesen Zug des Mc. hat Joh. 9, 6 weiter ausgebildet. Uebrigens erzählt Tacitus die Heilung eines Blinden durch Anwendung von Speichel vom Kaiser Vespasian.

2) Paulus hätte diesen Ausdruck sicher nicht gebraucht.

3) Herausgesponnen aus Mt. (14, 8) ist auch die Verhandlung der Tochter der Herodias mit ihrer Mutter Mc. 6, 24 f.

Nach dem Vorstehenden hat Mc. bis auf unbedeutende schriftstellerische Zusätze nichts Eigenthümliches (höchstens m. A. von 3, 21), und ich überlasse es dem Leser zu beurtheilen, ob wir in ihm „schlichte Einfalt" (Pfleiderer), „volles reines Leben der Stoffe, den Schmelz der frischen Blume" (Ewald), „gesunde Naturfrische, malerische Anschaulichkeit" [1]) (Holtzmann) haben, oder unterwerthiges Machwerk eines untergeordneten, aber doch sich gern geltend machenden Schriftstellers. [2]) Nachdem das 4. Ev. als Schrift eines Nicht-Augenzeugen heut bei dem Gros der Gebildeten (wenn auch nicht der Theologen) anerkannt ist, ist die Marcusfrage in den Vordergrund getreten, und der Streit ist entbrannt, ob wir in diesem Evang. den ursprünglichen Typus der evangelischen Geschichtsschreibung oder eine auf Mt. und Lc. ruhende, tertiäre Schrift haben, wie dies die Tübinger Schule behauptet hat. Nach meinen Ausführungen, welche auch dem Laien ein selbständiges Urtheil möglich machen, erscheint die Antwort als unzweifelhaft. Die einzigen Stellen, in welchen Mc. ursprünglich sein könnte, sind 3, 21 (die Stelle von seinen Verwandten) und 13, 32 („auch nicht der Sohn"); aber auch von diesen Stellen ist wenigstens die zweite, wie oben gezeigt, zweifelhaft. Dessenungeachtet ist das Ev. Marci von hohem Werth; derselbe besteht darin, dass wir aus Mc. am Klarsten den Werdegang des Lebens Jesu erkennen, weil dies Ev. allein die Reihenfolge der Begebenheiten aus der allen dreien zu Grunde liegenden Grundschrift [3]) erhalten

1) Was würde Goethe zu diesen Geschmacksurtheilen sagen!

2) Als solches erscheint besonders die scheinbar genaue Angabe der Nebenumstände (8, 14; 15, 21) und die häufigen Participien: sich bückend (1, 7), sich umsehend (3, 5. 34; 5, 32; 9, 8: 10, 23; 11, 11, vgl. auch 8, 33), aufblickend (6, 41; 7, 34; 8, 24; 16, 4), ansehend (10, 21. 27; 14, 67).

3) Nur eine solche erklärt sowohl die oft *wörtliche* Uebereinstimmung aller drei Evangelien als auch die Differenzen, besonders die in der

hat, was am überzeugendsten Lachmann bewiesen hat. Dies ist ein Vorzug des Mc., welcher für die Entscheidung der Frage, ob Jesus eine historische Person ist, von entscheidender Bedeutung ist. Die Entwickelung des Lebens Jesu ist nach Mc. folgende. Jesus beruft beim Beginn seiner Thätigkeit vier Apostel, die in Capernaum wohnen (Mc. 1, 16—20). J. geht mit ihnen dorthin und heilt einen Dämonischen und die Schwiegermutter des Simon (Petrus). Durch Heilung anderer Kranker, besonders Dämonischer, wächst sein Ruf; den Dämonischen, deren Geister (Dämonen) ihn erkennen [1]), verbietet er von ihm zu sprechen (und ihn als Messias kund zu thun). Man will ihn in Capernaum festhalten; er aber begiebt sich in die Umgegend, lehrt und heilt Dämonische in ganz Galilaea (Mc. 1, 21—39). Sein Ruf wächst besonders durch Heilung einer Aussätzigen (Mc. 1, 40—45). Er verbietet, die Heilung bekannt zu machen. [2]) Dann kommt er das zweite Mal nach Capernaum und heilt einen Gelähmten (Mc. 2, 1—12). Aber auch der Anfang der pharisäischen Opposition zeigt sich schon, veranlasst durch die Sündenvergebung Jesu bei der Heilung; dieselbe wächst durch die Teilnahme Jesu am Gastmahl des Zöllners Levi, den er zum Apostel berufen hatte (2, 13—22), ferner durch Sabbatsverletzungen (2, 23—3, 6). J. legt sich 2, 10 und 28 das Prädikat Menschensohn bei, welches eine, freilich sehr verdeckte, Bezeichnung des Messias (nach der jüdischen Deutung von Dan. 7, 13) ist. Die Blinden 10, 47 f. nennen ihn Sohn Davids (wie die Dämonischen Sohn Gottes), ebenfalls

---

Anordnung. Mündliche Ueberlieferung allein genügt nicht zur Erklärung. Die gemeinsame Grundschrift der 3 ersten Evv. muss griechisch geschrieben gewesen sein wegen der oft wörtlichen Uebereinstimmung derselben im griechischen Ausdruck.

1) Vgl. S. 96 Z. 12 ff.

2) Ganz unpassend giebt Mt. 12, 15 f. dies als ein Verbot, welches an das Volk ergeht.

messianischer Titel; es scheint aber hier ein späterer Standpunkt in eine frühere Zeit des Lebens Jesu zurückgetragen zu sein. J. wählt nun die zwölf Apostel; das Volk strömt zu ihm (3, 13—19). Die Pharisaeer gehen schärfer gegen ihn vor und beschuldigen ihn der Verbindung mit Beelzebul; Mutter und Brüder wollen ihn als von Sinnen gekommen festnehmen (3, 20—35). J. lehrt in Parabeln (4, 1—34), beruhigt den Sturm bei der Überfahrt über den See von Gennezaret (4, 35—41) und heilt einen stark dämonisch Kranken jenseits des Sees. (5, 1—20). Nach der Rückkehr nach Galilaea heilt er das blutflüssige Weib und erweckt die Tochter des Jairus vom Tode (5, 21—43). Er findet in Nazaret keinen Glauben (6, 1—6). Er sendet die Jünger zur Probe aus (6, 7—13); der Tetrach Herodes Antipas wird auf ihn aufmerksam (6, 14—16). Wunderbare Speisung (6, 30—44; wiederholt 8, 1—10), erneutes Auftreten gegen die Pharisaeer (7, 1—23 und 8, 11—21), Heilung der Tochter einer Phoenicierin (7, 24—31), eines Taubstummen (32—37) und eines Blinden in Betsaida (8, 22—26). Im Begriff nach Jerusalem zu reisen bereitet J. seine Anerkennung als Messias vor, welche zuerst im Bekenntniss des Petrus (8, 27—30) entschieden ausgesprochen wird. J. verbietet, seine Messianität bekannt zu machen (8, 30). Er redet von da an von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen (Antecipirung eines späteren Standpunktes, der dem Bekenntniss des Petrus diametral entgegengesetzt ist). Erst beim Einzug in Jerusalem tritt er öffentlich als (selbstverständlich weltlicher) Messias auf und erregt dadurch und noch mehr durch die Austreibung der Händler aus dem Tempel die Aufmerksamkeit der römischen Behörde, welche mit ihm wie mit Allen, die als Messias auftraten, als Aufwieglern des Volks gegen die römische Herrschaft kurzen Prozess machte. Dazu mögen Aufreizungen des römischen Procu-

rators durch die Pharisäer und Gesetzesgelehrten gekommen sein, welchen J. noch kurz vor seiner Kreuzigung scharf entgegengetreten war. Er stirbt, an seinem Werk verzweifelnd, mit dem Ruf: Mein Gott, warum hast du mich verlassen! Auch die Jünger verlieren den Glauben an sein Werk und kehren zu ihrem Handwerk in Galilaea zurück. Ihre Liebe zu ihrem Meister war aber so stark, dass sie fortwährend seiner gedachten, und ihre Erinnerung an ihn, durch alttestamentliche, messianisch gedeutete Stellen genährt, sich allmählig zu Visionen verdichtete, so dass sie ihn zu sehen und zu hören glaubten, wie denn die Vision des Paulus auf dem Wege nach Damascus sicher historisch ist, ebenso die Visionen des Muhammed, welcher häufig nach Misserfolgen Gott persönlich zu schauen und von ihm getröstet und ermuthigt zu werden glaubte. [1])

Quellen für Mc. waren die gemeinsame Grundschrift der 3 ersten Evangelien und die Evv. Matth. und Luc. Man nannte dies Ev. „das Ev. nach Marcus" (nicht „des M."), um anzudeuten, dass es dem neutralen Standpunkt [2]) des Marcus entspricht, welcher als Vetter des Barnabas (Col. 3, 9), des Begleiters des Paulus, ebenso in der Umgebung des Paulus (vgl. Philem. 24) wie in der des Petrus (1 Petr. 5, 13) sich befand.

Dieselbe Reihenfolge der Begebenheiten aus dem Leben Jesu hat im ganzen Lucas, welcher nur an einigen Stellen meist in tendenziösem Interesse geändert hat. Er fängt tendenziös mit der Verwerfung in Nazaret an (vgl. S. 95 f.). Er lässt aus die Berufung der 4. Apostel und setzt statt derselben das wirkungsvollere Stück vom wun-

---

1) Wie die mit Epilepsie verbundenen Visionen des Muhammed erfolgten, wird genau in der Traditionssammlung des Buchari nach den Aussagen der ʿÂ'ischa, der Lieblingsgattin des Propheten, beschrieben.

2) Darum kommt im ganzen Ev. Mc. das Wort Gesetz, welches den grössten Zankapfel bildete, nicht vor.

derbaren Fischzug des Petrus 5, 1—11, welcher zu einem öffentlichen Act gemacht und darum später gesetzt wird (vgl. 5, 1 und hier S. 9). Daraus entsteht aber die Incongruenz, dass J. (4, 38) in das Haus des Petrus geht, ehe dieser berufen ist. „Sie diente *ihnen*" 4, 39 enthält noch eine deutliche Reminiscenz aus dem ursprünglichen Zusammenhang; denn nach Lc. ist nur Jesus zugegen, nach Mc. 1, 29 aber auch die ersten Jünger. Eine andere Incongruenz ist, dass Lc. 4, 23 von Thaten Jesu in Kapernaum spricht, wiewohl er bei Lc. (nicht bei Mc.) erst nachher (V. 31) sich dahin begiebt.[1]) Lc. 5, 12—6, 16 hat dieselbe Reihenfolge wie Mc. 1, 40—3, 19. Es folgt Lc. 6, 17—49 die Feldpredigt (= der Bergpredigt bei Mt.), welche hinter Mc. 3, 13—19 vermisst wird und dort ursprünglich gestanden hat (vgl. hier S. 10 f.) Dann folgt 7, 1—10 die Heilung des Knechtes des Hauptmanns zu Capernaum, welche bei Mc. fehlt (vgl. S. 15), und die Erweckung des Sohnes der Wittwe in Nain (7, 11—17), welche Lc. an Stelle der von ihm ausgelassenen Heilung der Tochter des phönicischen Weibes (Mt. 15, 21—29, Mc. 7, 24—31) setzt. Mc. 3, 20—30 (die Angriffe der Pharisäer und Schriftgelehrten) setzt Lc. in die Einschaltung (11, 14—23) als Angriffe des Volks. Die Botschaft des Täufers (Lc. 7, 18—35) ist von Mc. gestrichen (vgl. S. 98), findet sich aber Mt. 11, 2—19. Lc. 7, 36—8, 3 ist Machwerk des Lc.; vgl. darüber und über die Umstellung von Mc. 3, 31—35 bei Lc. 8, 19—21 Seite 99. Der Parabelvortrag Lc. 8, 4—18 hat, abgesehen von dem so eben angegebenen Zusatz des Lc. (8, 19—21) und seinen Umstellungen und Einschüben dieselbe Stellung wie Mc. 4. Lc. 8, 22—9, 50

1) Darum steht Lc. 4, 31 der Singular „er kam" statt des Plurals „sie gingen" Mc. 1, 21; denn nach Mc. kommt er in Begleitung der ersten Jünger nach Capernaum.

stimmt abgesehen von der Verwerfung in Nazaret (Mc. 6, 1—6, die Lc. c. 4, 14 ff. antecipirt hat), in der Anordnung mit Mc. 4, 35—9, 40 überein. Mit Lc. 9, 10, Mc. 6, 30, Mt. 14, 13 ist die gemeinsame Anordnung der 3 ersten Evangelien hergestellt, welche schon am Anfang (Mt. 3, 1—4, 13; Mc. 1, 2—14; Lc. 3, 1—4, 14) bestanden hatte. Dieselbe wird bei Lc. nur noch durch die grosse Einschaltung 9, 51—18, 14 unterbrochen.

Am meisten ist die Reihenfolge bei Matthaeus gestört. Hier kehrt J. nach der Berufung der ersten 4 Apostel nicht in deren Geburtsort Capernaum ein, weil er das Wohnen Jesu in demselben schon 4, 13—17 nach einem Citat aus dem A. T. antecipirt hatte. Er schildert den Anfang der Wirksamkeit Jesu ganz allgemein 4, 23—25 als Einleitung zur Bergrede, was Lc. 6, 17—19 später giebt ebenfalls als Einleitung zur Bergrede, die er richtig später als Mt. setzt. Mt. eilt zur Bergrede, weil er, wahrscheinlich nach Anleitung seiner Redequelle, in ihr die Summe der ganzen Lehre Jesu im Gegensatz zum pharisäischen Judenthum erschöpfend darstellen wollte. Die Bergrede setzt die Gegenwart sämmtlicher Jünger voraus, deren Berufung bei Mt. noch nicht erzählt war, während bei Lc. die Rede richtig unmittelbar nach der Berufung aller zwölf Jünger gehalten wird. Über die anderen Umstellungen bei Mt. vgl. das oben Bemerkte. Hier ist nur noch zu betonen, dass das Bekenntnis des Petrus bei Matth. (16), nach welchem J. schon in der Bergrede als Messias aufgetreten war, am allerwenigsten als das erscheint, was es bei Lc. und Mc. ist, nämlich als Wendepunkt im Leben Jesu. In der Zurücktragung der Anerkennung der Messianität in den Anfang des Lebens Jesu steht Mt. dem Joh. am nächsten, wo ihn in c. 1 schon der Täufer als Lamm Gottes, d. i. als leidenden Messias kennt, und die ersten Jünger V. 45. 49 schon den Messias finden. Auch

in der Rede bei der Aussendung der Jünger 10, 23. 32—38 wird die Messianität Jesu vorausgesetzt, nicht so in den parallelen Abschnitten Mc. 6, 7—13 und Lc. 9, 1—5.

Die Zeugnisse über die 3 ersten Evangelien.

Über den Ursprung des 1. Ev. haben wir eine Aussage des Bischofs von Hierapolis in Phrygien Papias, aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts. Derselbe schrieb „Auslegungen der Aussprüche des Herrn" und erwähnt dabei, dass Matthaeus die Aussprüche des Herrn in hebräischer Sprache zusammengestellt und Jeder dieselben ausgelegt habe, wie er im Stande war. Es ist durchaus natürlich, dass zuerst die Aussprüche Jesu zusammengestellt wurden. Ebenso wurden in einer der ersten Religionsversammlungen der Buddhisten zunächst die Worte und Vorschriften Buddhas aus dem Gedächtniss zusammengestellt. Darüber sagt Köppen „die Religion des Buddha" I S. 143: „Natürlich kamen dabei oft wiederholte und oft gehörte Sentenzen allgemeinen Inhalts, gediegene Kernsprüche, nachdrucksvolle Sätze und dgl. vorzugsweise in Betracht, einmal weil man sich dieser ganz und wörtlich erinnerte, und weil andererseits in ihnen die ganze Summe des Gesetzes kurz und bündig zusammengefasst war. Indem zu jenen Sentenzen oder Aphorismen die Entstehungsgeschichte hinzugefügt wurde, die Angabe und Erzählung, wann und wo, bei welcher Gelegenheit und zu welchen Personen jede derselben gesprochen sei, und indem man später die Legende und die erklärenden Zusätze, die ursprünglich nur den Commentar bildeten, mit den betreffenden Sentenzen zur Einheit verband, und das Ganze dem Ananda (dem Lieblingsschüler Buddhas) in den Mund legte, ent-

standen jene, oft sehr umfangreichen Werke, welche den Titel Sutras (d. i. Gedenksprüche) tragen." Ganz dasselbe gilt von den Sprüchen und Reden Jesu und ihren Erklärungen. Denn das Wort „auslegen" in der angeführten Stelle des Papias bedeutet nicht „übersetzen", wobei der Zusatz „wie ein Jeder im Stande war" als selbsverständlich überflüssig wäre, sondern es bedeutet, entsprechend dem Verfahren bei den Sprüchen Buddhas, „die Veranlassungen hinzufügen" (so Schleiermacher), wozu dieser Zusatz sehr gut passt. Auch ist es wohl denkbar, dass die Sprüche Jesu ursprünglich hebräisch (oder aramäisch, was zur Zeit Jesu Landessprache war) abgefasst waren, wie Papias sagt; denn sie athmen hebräischen Geist, sind, wie wir sie bei Mt. vorfinden, z. T. offenbar aus dem Hebräischen übersetzt [1]) und haben manche Analogien in der hebräischen, besonders in der talmudischen Literatur. Eine solche Redesammlung hat bei den grossen Zusammenfassungen der Sprüche und Parabeln Jesu, wie wir sie bei Mt. finden, zu Grunde gelegen und ist nachher ganz wie die Reden Buddhas mit den oben beschriebenen Commentaren versehen worden. Dieselbe Redesammlung scheint auch dem Lc. vorgelegen zu haben; denn er giebt, wie oben gezeigt, manche Sprüche Jesu in ursprünglicherer Fassung als Mt. und enthält Parabeln, welche Mt. nicht hat, welche aber ebenfalls aus jener Redesammlung entlehnt zu sein scheinen. Dieselben enthalten Hebraismen ebenso wie die Reden bei Mt. [2]) Nach dieser Redesamm-

---

1) Vgl. 5, 1. 2 (ganz hebräisch stilisirt); 10, 32 (ὁμολογησει εν εμοι), 10, 41 (εις ονομα προφητου); 10, 29 (ἓν εξ αυτων ου πεσειται), 11, 25 (εκρυψας απο), 11, 26 (ευδοκια εμπροσθεν σου) sind hebr. Constructionen. Die Bergrede nach Mt. (z. T. auch nach Lc.) hat offenbar eine hebr. Vorlage.

2) Lc. 16, 26 ist das unpassende „eine grosse Kluft ist befestigt" statt „ist zubereitet" fehlerhafte Uebersetzung des hebr. hûkan, was dafür spricht, dass die Parabeln Lc. 16 in der Redesammlung standen. Lc. c. 1 u. 2 sind ganz hebräisch stilisirt (S. 91). In den Citaten aus

lung heisst das 1. Ev. a parte potiori das Ev. „nach Matthaeus", nicht „des Matthaeus"; denn es liegt bei ihm ausser derselben noch eine andere Schrift zu Grunde, aus welcher die zusammenhängenden Erzählungen (man vgl. besonders die Leidensgeschichte) hergenommen sein müssen, die einer Redesammlung nicht angehört haben können. Dass diese Schrift die allen 3 ersten Evangelien zu Grunde liegende Grundschrift ist, geht aus den oben gegebenen Erörterungen hervor. Sie scheint ursprünglich, abweichend von der Redesammlung, griechisch geschrieben gewesen zu sein. [1]) Für Mt. genügt also, abgesehen von der Kindheitsgeschichte in c. 1 und 2 und von kleinen späteren Zusätzen wie 16, 18 f., 27, 62—66; 28, 11—15, die Annahme von zwei Quellen: die Redesammlung und die gemeinsame Grundschrift.

Über die Zeit der Abfassung des Ev. Mt. vgl. S. 55. Früher fällt natürlich die Abfassung der Redesammlung und der Grundschrift, letztere nach Mt. 16, 28 noch in die Zeit der Zeitgenossen Jesu (vgl. S. 29).

Zwischen Mt. und Joh. fällt die Abfassung der Evv. Lucae [2]) und Marci (130—160).

---

dem A. T. geht Mt. bisweilen (besonders in c. 2) auf den hebr. Text zurück (ebenso Joh.), während Lc. überall nach der griech. Uebersetzung citirt.

1) Die hebraisirende Sprache beweist nicht überall dagegen, sie lag im Geist des hellenistischen Judenthums. Auch Paulus hebraisirt stark (vgl. Röm. 7, 24, wo nach hebr. Construction zu übersetzen ist: Wer wird mich von diesem Todesleib erlösen?).

2) Lc. ist nach dem Ausdruck „Viele haben es unternommen" (1, 1) sicher nicht lange vor Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzen.

Das Evangelium nach Johannes.

Die Ungeschichtlichkeit desselben geht schon aus dem oben zu den 3 ersten Evangelien Entwickelten sattsam hervor. Es giebt kaum ein Resultat der historischen Kritik, welches so feststeht wie dies, dass das Ev. Joh. nicht die Schrift eines Augen- und Ohrenzeugen der darin berichteten Begebenheiten sein kann, eine Erkenntnis, welche fast zum Gemeingut der gebildeten Welt geworden ist, und es ist für unsere Zeit bezeichnend, dass gerade unter den Theologen, sich immer noch solche finden, welche dies Ev. für die Schrift eines Schülers Jesu halten. [1]) Ich fasse hier die Hauptgründe, welche gegen die Augenzeugenschaft des Verfassers sprechen, zusammen und verbinde damit die Erklärung der wichtigsten im Vorstehenden noch nicht erklärten Stellen.

1. Bezeugungen des Ev. finden sich in unzweideutiger Weise erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts [2]), aber sofort in so grosser Zahl, dass man daraus geschlossen hat, das Ev. müsse schon vorher bekannt gewesen sein. Aber es folgt daraus vielmehr nur, dass das Ev. den Zeitrichtungen in solcher Weise entgegenkam, dass es sofort fast allgemeine Anerkennung fand. In der ganzen Weltliteratur findet sich kaum eine Schrift, deren Verfasser es so verstanden hat, dieselbe den verschiedensten Zeitrichtungen anzupassen wie der des 4. Ev. [3]). Dagegen ist

---

1) Dies ist geradezu ein Schibbolet (Kennzeichen) der Orthodoxie geworden und wird bei Habilitationen und Promotionen benutzt, um sich als kirchlich regierungsfähig zu produciren.

2) Polycarp und Ignatius, christliche, in Kleinasien wirkende Schriftsteller aus der 1. Hälfte des 2. Jhdts erwähnen es nicht. Auch die Anspielungen Justins (Mitte des 2. Jhdts) an das Ev. Joh. sind kein sicherer Beweis.

3) Dahin gehört z. B. die Stelle 14, 28: Der Vater ist grösser als ich, welche der heidenchristlichen Lehre desselben Ev. von der Gleich-

sicher, dass Kirchenlehrer und Haeretiker des 1. und der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts wie Papias, Marcion, Montanus das Ev. noch nicht gekannt haben, ebenso dass es bei seinem Entstehen neben begeisterter Zustimmung auch starken Widerspruch weckte. „Papias erklärt ausdrücklich, dass er sorgfältig Alles aufgesucht habe, was die Apostel über J. ausgesagt hätten; er fand dennoch nur zwei Schriften apostolischer Abkunft, den hebräischen Matthaeus und die Sammlung petrinischer Aussagen des Marcus" [1]) (Credner). Marcion (in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) hätte bei seiner strengen Zurücksetzung des Judenthums hinter das Christenthum, welche ihn das ganze A. T. als für das Christenthum unbrauchbar verwerfen liess, sicher statt des Ev. Lc. das des Joh. zu Grunde gelegt, weil in ihm der Gegensatz des Christenthums zum Judenthum weit entschiedener betont wird als bei Lc., wenn Marcion das Ev. Joh. gekannt hätte. Die Einwendung, dass er es als Schrift eines entschiedenen Judenchristen (nach Gal. 2, 9) unbeachtet gelassen habe, ist zu schwach zum Stich; denn er hätte die Tendenz des Ev. Joh., welches den entschiedensten antijüdischen Standpunkt von allen Schriften des N. T. einnimmt, sicher erkannt und es nimmermehr als Schrift eines nominellen Judenchristen verworfen. Von den Montanisten (in der 1. Hälfte des 2. saec.), welche ein ekstatisches Prophetenthum in der Kirche annahmen und (im Gegensatz zu Joh.) die sinnliche Wiederkunft Christi lehrten, wird überlie-

---

heit der Vaters und Sohnes (14, 9 f.) widerspricht. Sie kommt der judenchristlich ebionitischen Richtung des Urchristenthums entgegen, welche im Arianismus vollständig ausgebildet wurde.

1) Diese Sammlung war nach Papias ohne Ordnung je nach dem Vortrage des Petrus gemacht, was zu unserem Ev. Marci gar nicht stimmt. Meint Papias, dass dieselbe nicht die Sachordnung (Gruppirung) hatte wie das Ev. Matth.? Auch heute sind die meisten Kritiker nicht m Stande, die Reihenfolge der Tatsachen im Ev. Mc. zu erkennen.

fert, dass sie Anfangs das Ev. Joh. verwarfen, weil darin der prophetische Geist allen Christen ohne Ausnahme verheissen werde. Die Idee des Parakleten (Luth. Tröster, besser Anwalt Joh. 16, 7) welche die Montanisten hatten, beweist nicht, dass sie dieselbe aus dem Ev. Joh. entlehnt haben, sondern umgekehrt, dass das 4. Ev. sie von den Montanisten aufgenommen hat, um dieselben für die Kirche zu gewinnen. Die älteren Montanisten können das 4. Ev. nicht gebraucht haben, weil sie abweichend vom 4. Ev. die Einsetzung des Abendmahls zugleich mit dem jüdischen Passah am 14. Nisan feierten (S. 74). Auch die Gegner der Montanisten, die Aloger, verwarfen das 4. Ev. noch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts wegen seiner Widersprüche gegen die 3 ersten Evv., also aus historischem, nicht aus dogmatischem Grunde. Die gnostische Secte der Valentinianer gebrauchte das 4. Ev. mit Vorliebe, aber erst in späterer Zeit ihres Bestehens, d. i. etwa in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts; die termini des 4. Ev. Wort, Eingeborener, Leben, Licht, Finsternis, Fülle (Pleroma) sind auch gnostisch, ebenso der Prolog, und man würde das 4. Ev. für valentinianisch halten können, (wie denn ein Schüler des Valentinian, Heracleon, einen Commentar zum Ev. Joh. schrieb), wenn nicht 1, 14 die Fleischwerdung des Wortes (Logos) ausgesprochen wäre, wodurch der Verfasser theoretisch der gnostischen Lehre vom Scheinleib Christi entschieden entgegentritt [1]), um dadurch die Aufnahme seiner Schrift in die Kirche zu ermöglichen (vgl. 1 Joh. 4, 2). So nahe berührt sich das Ev. mit den einander entgegengesetzten Strömungen der Zeit, einerseits mit der montanistischen, andererseits mit der gnostischen.

1) Doch vgl. 8, 59 und das zu 6, 16 ff. (bei Mt. 14, 22 ff.) Bemerkte. Das 4. Ev. neigt trotz 1, 14 immer wieder zur gnostischen Idee des Scheinleibes Jesu hin.

Nur die Juden zu gewinnen hat es ganz aufgegeben in Übereinstimmung mit Valentinian. In der That ist durch unser Ev. der Gnosticismus [1]) des 2. Jahrhunderts in gemässigter Fassung in die Kirche übertragen worden. Dagegen wird die Apocalypse von Justin Mitte des 2. Jahrhunderts sicher bezeugt und kann weit eher dem Apostel Joh. zugeschrieben werden als das Ev.

2. Die im Ev. vorausgesetzte philosophische, zum grossen Theil griechische Bildung kann sich unmöglich ein Fischer wie der Apostel Johannes angeeignet haben. Griechisch ist sicher die Idee des Logos c. 1 (Luth. Wort, besser Vernunft), welche von der griechischen Philosophenschule der Stoiker, wo sie sich zuerst als Weltvernunft, Weltseele findet, in die Religionsphilosophie des alexandrinischen Juden Philo (geboren 20—30 vor Chr.) übergegangen, von ihm zu einer Person gemacht und von hier in die gnostischen Systeme eingedrungen ist. [2]) Über die Stoiker geht das 4. Ev. dadurch hinaus, dass es die persönliche Selbständigkeit des Logos (1, 1 und 2) betont, und über Philo dadurch, dass er die Logosidee auf Christus überträgt. Für jeden Unbefangenen ist klar, dass bei einem galiläischen Fischer ein so tiefes Eindringen in die Religions-

---

1) Eine Richtung, welche das Historische im Leben Jesu nur als Träger von Ideen ansah und eine halb philosophische, halb mythische Deduction des Christenthums zu geben versuchte (erster Ansatz dazu 1 Cor. 12, 8; 2, 6—10). Dagegen tritt auf 1 Tim. 6, 20 (nachpaulinisch).

2) Auch ägyptischer Einfluss kann mitgewirkt haben. Tot (bedeutet auch „Wort"), der Gott der Weisheit, ist Begleiter des Osiris (vgl. Joh. 1, 1. 2: das Wort war bei Gott). Die Ableitung des Ausdrucks aus dem Hebräischen genügt nicht, wenn auch die Weisheit in den Sprüchen Sal. 7 u. 8, Jesus Sirach 1 u. 24, Buch der Weisheit 6, 22—c. 9 als Person neben Gott erscheint und Sachähnlichkeit mit dem Logos hat und Philo beide Ausdrücke promiscue gebraucht. Aber der Ausdruck „Wort" findet sich in der Bedeutung, welche er Joh. 1 hat, im ganzen A. T. nicht. — In die Apoc. 19, 13 scheint der Ausdruck „Wort Gottes" als Name des Messias erst später hineingesetzt zu sein, um den Verfasser derselben mit dem des Ev. zu identificiren.

philosophie seiner Zeit, wenn er auch noch so alt geworden wäre, schlechterdings unmöglich ist. [1])

3. In dem Paschastreit zwischen der kleinasiatischen und occidentalischen Kirche beruft sich Polykarp um das Jahr 160 zur Vertheidigung der Kleinasiaten, welche das christliche Abendmahl zugleich mit dem Pascha der Juden am 14. Nisan Abends feierten, auf den mit ihm persönlich bekannten Apostel Johannes. Nach dem Ev. Joh. stirbt aber Jesus am 14. Nisan, er kann also das Pascha nicht am 14. Nisan gefeiert haben. Ist auch hier wie sonst oft (vgl. S. 88. 2. Fussnote) der Apostel Johannes mit dem Presbyter Johannes verwechselt worden, so haben doch die Presbyter (d. i. die Alten, was nicht Amtsname ist) noch in Verkehr mit den Aposteln gestanden. Alle Einreden von Anbequemung des Joh. an die bestehende Sitte sind leere Ausflüchte.

4. Von den Darstellungen des Lebens Jesu in den 3 ersten Evv. einerseits und bei Joh. andererseits kann nur eine historisch sein. Sie schliessen einander aus.

5. Abweichend von den 3 ersten Evv. wird von Joh. c. 1 die Berufung des Jacobus, des Bruders des Johannes, eines der in den 3 Evv. bevorzugten drei Apostel, nicht erwähnt; ja im ganzen Ev. wird er nicht genannt, wie mir scheint, um nicht an Jakobus, den Bruder Jesu, zu erinnern, welcher nach Gal. 1, 19; 2, 12 zu den einflussreichsten Judenchristen in Jerusalem gehörte und sogar den Petrus stark beeinflusste (Gal. 2, 12).

6. Zahlreiche Verstösse gegen Geschichte und Geographie, gegen jüdische Gebräuche (vgl. besonders 11, 49)

1) Die Vergleichung mit dem Schuster und Philosophen Jacob Böhme ist unzutreffend. Denn Joh. beherrscht die Ideen und gelehrten Ausdrücke seiner Zeit, nicht so Böhme, welcher durch das Ringen mit Stoff und Sprache, besonders durch die corrumpirten Ausdrücke und durch den ungelenken Stil seine wissenschaftliche Unbildung auf Schritt und Tritt verräth.

und gegen die hebräische Sprache habe ich oben nachgewiesen. [1])

7. Der Typus der Reden Jesu bei Joh. weicht gänzlich ab von dem der Reden in den 3 ersten Evv. nach ihrem Inhalt, ihrer Anlage und Tendenz; sie geben meist nicht die Lehre Jesu, sondern die Dogmatik des Evangelisten. C. 3, 14 findet ein deutlicher Übergang von der Rede Jesu an Nicodemus zu den Reflexionen des Evangelisten statt. C. 3, 31—36 spricht sogar der Täufer in Ausdrücken und Anschauungen des Evangelisten. C. 10, 9 ist der Übergang vom Hirten zur Tür des Schafstalles (beides Bilder Jesu [2]), unvermittelt. 17, 3 wird in einem Gebet Jesu auf diesen unter Nennung seines Namens und Titels verwiesen. Auch das Missverständnis, auf welches die Reden Jesu im 4. Ev. überall stossen, ist Machwerk des Verfassers und soll die Differenz zwischen J. und seiner Umgebung steigern, öfter ins Unglaubliche. Die Reden sind grossentheils für die damaligen Zuhörer Jesu ganz unverständlich und für eine weit spätere Zeit berechnet. So spielt 4, 34—37 auf die Erfolge der erst mit Paulus beginnenden Heidenmission an, was von den Jüngern Jesu nicht verstanden werden konnte, ebensowenig wie 16, 7—11; 2, 19; 5, 19 ff.; 6, 51—58; 7, 38; 8, 14. 15. 28; 10, 9; 12, 32. Bei unverkennbarem Tiefsinn leiden die Reden meist an Mangel an Anschluss und Fortschritt, ferner an Zusammenhangslosigkeit, an Wiederholungen,

---

1) Ich füge 7, 52 hinzu (aus Galilaea stammten Jona 2 Kön. 14, 25 und Nahum). Vgl. ferner 8, 33 (dass die Juden nie einem gedient haben), 9, 7 (Siloa bedeutet Auswurf), 1, 28 (falsche Lage von Bethanien), 3, 23 Salem (liegt nach LXX zu 1 M. 33, 18 bei Sichem). Efraim (11, 54) liegt nach Joseph. u. 2 Chr. 13, 19 (lies Efrain) bei Bethel.

2) Die Räuber und Diebe, die vor J. gekommen sind (10, 8) können nur auf die Richter und Könige des A. T. bezogen werden, so dass das Ev. hier denselben schroff antijüdischen Standpunkt einnimmt wie Marcion, die Manichaeer und andere Gnostiker.

an Gedehntheit und monotoner Einförmigkeit. Letztere tritt besonders in den Abschiedsreden c. 14—16 hervor. [1]) Mangel an Fortschritt findet sich vor Allem in den überaus schroffen Reden in c. 7 und 8, welche ebenso wie andere Reden Jesu im 4. Ev. [2]) immer von Neuem darauf zurückkommen, dass J. nicht aus eigenem Antriebe, sondern als Gottgesandter handle und mit Gott eins sei, und welche daneben die Juden, welche solches nicht begreifen wollen (und können), als total bornirt hinstellen sollen (vgl. 3, 4; 7, 35; 8, 22). Br. Bauer (Johannes S. 304) sagt mit Recht, dass diese Gespräche Jesu mit dem Volk zum endlosen Gezänke werden, und wir nicht begreifen können, dass der Herr nicht längst abgebrochen hat. Das einzige treibende Moment ist die Steigerung der Beschuldigung der Juden Seitens Jesu bis zum Vorwurf ihrer Abstammung vom Teufel [3]) 8, 44 und die Steigerung der Feindschaft zwischen den Juden und Jesus bis zum Versuch der Steinigung 8, 59. (Die ganze 7, 45—52 erzählte Verhandlung ist Machwerk des Evangelisten mit dem Zweck die Pharisaeer und das Synedrium ihren eigenen Dienern, dem Volk und ihrem Mitglied Nicodemus gegenüber ins Unrecht zu setzen). Eine Ausnahme unter den Reden machen die Unterredung mit Nicodemus c. 3 und besonders das s. g. hohepriesterliche Gebet [4]) c. 17, in welchem J. für seine Jünger und für die ganze Kirche um Einheit bittet gegenüber den kirchlichen Streitigkeiten

---

1) In J. Weiss „Schriften des N. T." II S. 830 werden darum c. 15 u. 16 für ein Einschub erklärt.

2) Vgl. 5, 37; 8, 16—18. 28 f. 38. 54; 10, 30; 12, 44 f. 49 f. Ganz ungenügenden Anschluss an das Vorhergehende hat 8. 35, wo Hebr. 3, 5. 6 vorgelegen zu haben scheint. Auch 12, 35 f. ist zusammenhangslos.

3) Die Anschauung des Jüdischen als des Teuflischen bei Joh. geht weit über den paulinischen Standpunkt hinaus (vgl. Röm. 1, 16).

4) Dasselbe steht in charakteristischer Weise an Stelle des Seelenkampfs in Getsemane in den 3 ersten Evv.

zur Zeit des Evangelisten, nicht des Apostels Johannes. Dasselbe erschien dem bekannten Pietisten Spener als so erhaben, dass er nie darüber hat predigen wollen, und dass er es sich kurz vor seinem Tode dreimal hat vorlesen lassen. Der Vorwurf der Zusammenhangslosigkeit trifft noch weit mehr den 1. Brief des Joh. als das Ev. Man lese nur den Schluss (5, 21)!

8. Die nicht aus den drei ersten Evv. (wie 6, 1—13) entlehnten Wunder des 4. Ev. haben alle symbolischen Charakter. Von den meisten habe ich dies S. 58 erwiesen; es bleiben folgende übrig: 1. Die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana c. 2. Sie soll den Standpunkt Jesu dem der asketischen Johannesjünger (Mt. 9, 14 ff.) gegenüberstellen; sie soll ferner den Übergang des Standpunktes des Täufers, der mit Wasser taufte, in den Standpunkt Jesu darstellen, welcher mit Feuer und Geist taufte, zwei Begriffe, die durch den Wein dargestellt werden. Die Zahl der Krüge entspricht der Zahl der vom Täufer zu Jesus in c. 1 übergegangenen Jünger, zu welchen der Täufer hinzuzurechnen ist. Wen solche Symbolik (mit Recht) seltsam anmuthet, der vergleiche, was S. 79 f. über den Lanzenstich Joh. 19, 34 gesagt worden ist. Strauss sagt darüber S. 595: Sein Tiefsinn erregt unsere Bewunderung, aber in der Art, wie er sich genugthut, spricht er uns zuweilen wie Aberwitz an. 2. Die Heilung des Blindgeborenen c. 9. Sie wird von Joh. selbst V. 39 symbolisch erklärt, indem verdeckt die Blinden auf die Pharisaeer gedeutet werden. 3. Die Auferweckung des Lazarus c. 11. Diese Figur ist aus Lc. 16, 20, die Auferweckung aus Lc. 16, 31 construirt (vgl. das zu dieser Stelle Bemerkte). Das Stinken der Leiche bei Joh. 11, 39 soll die körperliche Auferstehung als unmöglich darstellen und zur geistigen Auffassung der Auferstehung hinlenken; Hauptzweck ist, die Auferstehung

als eine schon jetzt, nicht erst am jüngsten Tage, wie Martha sagt, eintretende darzustellen (V. 24—26). J. weint und ergrimmt über die am Sinnlichen klebende Auffassung der Schwestern des Lazarus und des Volks (er weint nicht aus Mitleid). Zu der Eigenthümlichkeit des Ev., die sinnlichen Volksvorstellungen unvermerkt ins Geistige überzuführen, vgl. 5, 24: Wer mein Wort höret und glaubet, der hat das ewige Leben (schon jetzt) und kommt nicht ins Gericht, sondern ist (schon jetzt) vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. Vgl. auch 3, 18; 6, 40. 47; 8, 51. Ebenso wird die Wiederkunft Christi der 3 ersten Evv. zwar auch bei Joh. 14, 18; 16, 16. 22 erwähnt, aber in die Sendung des Geistes 16, 7 ff. unvermerkt umgedeutet. Vgl. die Darstellung des Antichristen als schon jetzt vorhanden 1 Joh. 4, 3. — Joh. 5, 28 f. halte ich für einen orthodoxen Einschub, welcher die Auferstehung am jüngsten Tage wieder hervorhebt, die der Evangelist in V. 25 aufgehoben hatte. Auch der Schluss von 6, 40 scheint späterer Zusatz zu sein).

9. Unhistorisch und reines Machwerk des Evangelisten ist die geistige Beschränktheit der Umgebung Jesu (Juden, Pharisäer, Jünger) diesem gegenüber und der bisweilen barsche Ton Jesu in seinen Antworten; vgl. 2, 3 f., 3, 4 und 9 (Nicodemus [1]); 6, 26. 52; 7, 35; 8, 22. 44; 11, 11 f.; 32 f.; 14, 5 f. 8 f. Vgl. auch 13, 6 ff.

10. Es fehlt im 4. Ev. jede Entwickelung; Alles ist von vorn herein fertig. J. ist von Ewigkeit her Licht der Welt 1, 9, der eingeborene Sohn Gottes 1, 14; der Täufer weist 1, 29. 35 auf ihn als Lamm Gottes hin, welches der Welt Sünde trägt [2]), kennt also den leidenden Messias,

---

1) Er repräsentirt die jüdischen Schriftgelehrten, die ungeachtet ihrer Gelehrsamkeit zu einem geistigem Verständnis unfähig sind.

2) Diesen paulinischen Standpunkt hat im 4. Ev. bloss der Täufer; J. selbst hat 12, 24 eine andere, höhere Auffassung von seinem Tode.

ein Zeugnis, welches J. (als Menschenzeugnis) nicht einmal annimmt (5, 33—35). Schon 1, 43 giebt J. dem Simon den Namen Petrus (= Kefas). Schon Natanael [1]) nennt ihn 1, 49 den Sohn Gottes, den König von Israel (vgl. damit den Wunderglauben V. 51). Schon bei der ersten Anwesenheit in Jerusalem 2, 20 f. spricht J. symbolisch von seiner Auferstehung, sowie 3, 14 von seiner Kreuzigung als Erhöhung (vgl. Lc. 9, 51). Schon 6, 70 kennt er den Verräther (wie konnte er ihn da bei sich dulden!). Er war ehe Abraham war 8, 58. Schon 5, 18 haben die Juden die Absicht, J. zu tödten. Ebenso 7, 30. 32. 44. Derselbe Mangel an Entwickelung und Fortschritt nach einem bestimmten Ziele hin findet sich in den Reden.

11. Eigenthümlich dem Ev. ist die Namenangabe 5, 2; 6, 5. 8; 12, 22; 18, 10 und das Bestreben, Zeit und Ort genau anzugeben (4, 5. 6. 52) worin es noch über Mc. hinausgeht, mit dem es sich in charakteristischer Weise berührt (vgl. 5, 8 und 9; mit Mc. 2, 9. 10; 9, 6 mit Mc. 8, 23 und die anderen von Baur Evangelien S. 244 Fussnote angeführten Stellen). Die einzelnen Tage 1, 29. 35. 44; 2, 1 sind nur „die Momente der fortschreitenden Handlung, welche, von dem Zeugnis des Täufers ausgehend, sich zur messianischen Herrlichkeit 2, 11 vollendet" (Baur). Der Ortsname Sichem ist 4, 5 zu Sychar (hebr. Lüge) umgestaltet, um den Cultus der Samaritaner als unberechtigt zu kennzeichnen. Andere Ortsangaben (meist incorrect oder nicht nachweisbar oder vom 4. Ev. frei hinzugesetzt) 1, 28; 3, 23; 9, 7; 11, 1 (vgl. Lc. 10, 38).

12. Die häufige Bezeichnung der Gegner Jesu als „die Juden" und der Ausdruck „euer Gesetz" 8, 17; 10, 34

1) Mit derselben Bedeutung wie Matthaeus (Gabe Gottes). Dieser Evangelist wird dadurch als wundergläubiger Jude hingestellt, der Jesum nur als König und Sohn Gottes (was nach Ps. 2, 7 als messianischer Titel galt) kennt.

setzen eine Zeit voraus, in welcher das Christenthum schon vom Judenthum losgetrennt war und sich in vollständigem Gegensatz zu ihm befand, also die nachpaulinische; denn zur Zeit des Paulus ist der Kampf zwischen beiden noch actuell, während das 4. Ev. ihn bereits hinter sich hat. Ebenso geht die Logosidee über die ebenfalls schon transcendente, aber noch lange nicht so speculativ wie bei Joh. entwickelte Anschauung des Paulus von Christus als einem göttlichen Wesen (1 Cor. 8, 6; Röm. 9, 5); Col. 1, 15—18; Philipp, 2, 6) hinaus. [1])

13. Petrus wird, ganz abweichend von den 3 ersten Evv., hinter Johannes zurückgesetzt. Vgl. das zu c. 21; 13, 24; 18, 15; 20, 2 f. Bemerkte. Der „am Busen des Herrn" liegende Jünger ist der, welcher in seine tiefsten Geheimnisse eingeweiht, d. i. in das Wesen des Christenthums am tiefsten eingedrungen ist.

14. Nach den 3 ersten Evv. macht Jesus bloss Eine Reise nach Jerusalem kurz vor seinem Tode, nach Joh. macht er mehrere: 2, 13; 5, 1; 7, 10; 12, 12. Nach den 3 ersten Evv. wirkt J. nur Ein Jahr [2]), nach Joh., der 3—4 Passahteste erwähnt, weit länger. Nach den 3 ersten Evv. ist bis zu jener Reise Galilaea Ort der Wirksamkeit Jesu (nur nach Lc. auch Samaria), nach Joh. Judaea, aus welchem er nur zeitweise nach Galilaea und Samaria geht. Judaea ist Joh. 4, 44 sein Vaterland, nach den 3 ersten Evv. aber Galilaea. Auch dies ist für

---

1) Es ist einer der grössten Missgriffe Baurs, dass er alle kleinen paulin. Briefe darum für unächt erklärt, weil sie die Idee der vorweltlichen Existenz Christi haben; denn dieselbe Idee hat auch der unzweifelhaft echte 1. Cor.-Brief 8, 6. Ebenso falsch ist est, um Christum nicht als Gott erscheinen zu lassen, den Schlusssatz in Röm. 9, 5, zu einer selbständigen Doxologie zu machen. Richtig Luther: „der da Gott ist über Alles."

2) Diese Annahme erhielt sich noch lange nachdem das 4. Ev. bekannt geworden war; vgl. darüber Baur Evangelien S. 363, 2. Fussnote.

das 4. Ev. ein Mittel, den Gegensatz Jesu zum Judenthum als einen von Anfang an bestehenden darzustellen.

15. Das 4. Ev. unterscheidet drei Stufen des Glaubens: den untergeordneten Glauben an Zeichen und Wunder bei den Galilaeern 4, 48, den vollständigen Unglauben bei den Judäern c. 8 u. 9 und den Überzeugungsglauben 4, 42 bei den Samaritanern (übereinstimmend mit der Einschaltung bei Lc.). Das ist schriftstellerische Construction, aber nicht Geschichte.

16. Ein neues Gebot ist im 4. Ev. das der Liebe (13, 34), die über dem paulinischen Glauben steht, und mit dem Halten der Gebote Jesu, also mit den Werken verbunden ist (15, 10; 1 Joh. 5, 3), welche dem Glauben untergeordnet sind, aber nicht verworfen werden (14, 11). So werden die Gegensätze des Paulus ausgeglichen und indifferenzirt.

17. Eine Geschichtsfälschung liegt 3, 22—24 vor, wonach der Täufer zugleich mit Jesus taufte und zur Zeit der Wirksamkeit Jesu noch nicht ins Gefängniss geworfen war, während nach Mt. 4, 12, Mc. 1, 14 die Wirksamkeit Jesu erst nach der Gefangennahme des Täufers begann. Das 4. Ev. verfolgt den Zweck, den Täufer neben J. wirken und von ihm zeugen zu lassen (vgl. 1, 7), wobei der Täufer seine Unterordnung unter J. 1, 15. 27. 30 [1]); 3, 30 energisch betont (vgl. 10, 41) und 3, 31—36 geradezu die Dogmatik des Jesus des 4 Ev. vorträgt. Auch seine Jünger führt der Täufer Jesu zu (c. 1, 37). Alles dies weist darauf hin, dass dem 4. Ev. daran lag, die noch nach dem Tode des Täufers bestehende Secte der Johannesjünger für das Christenthum zu gewinnen. Vgl. auch die S. 141 nachgewiesene Tendenz des Wunders bei der Hochzeit zu Kana c. 2.

---

1) 1, 15 scheint mir aus V. 30 später eingesetzt zu sein. Es stört den Zusammenhang.

18. Der 4. Evangelist widerspricht sich selber in auffallender Weise. Nach c. 3, 26 taufte Jesus, nach 4, 2 (gleich nachher) taufte er nicht. — C. 7, 23 spricht er von der in c. 5 erzählten Sabbatsheilung, wie wenn die Festtheilnehmer sie erlebt hätten. — C. 1, 24; 7, 45; 9, 13 ff.; 11, 47 spricht er von den Pharisäern unrichtig wie von einer Behörde. — C. 16, 5 sagt J., dass ihn Niemand von den Jüngern frage, wo er hingeht, und doch war dies kurz vorher 13, 36; 14, 5 geschehen.

19. Das öfter erwähnte heimliche Kommen und Gehen und das Sichverbergen Jesu im 4. Ev. (6, 15; 7, 10; 8, 59; 12, 36) hat die jüdische Lehre zur Voraussetzung, dass man nicht weiss, wer der Messias ist, und woher er kommt (7, 27). Dazu kommt die oben nachgewiesene gnostische Idee von einem Scheinleib Jesu, welche das 4. Ev. trotz 1, 14 nicht ganz abgeworfen hat. [1]) Mani hat sich für diese Idee mit Recht auf Joh. 8, 59 berufen (Neander K. G.[3] I S. 275). Ohne diese Annahme müsste J. in der Scene 7, 1—13 des Wankelmuths geziehen werden, was die heidnischen Gegner des Christenthums wirklich gethan haben; aber auch diese Stelle ist nicht historisch, sondern als Sinnbild eines Dogmas zu fassen. Ausgangspunkt für das 4. Ev. ist auch hier Luc. (4, 29). [2])

Über die Verwechselung des Apostels Johannes mit dem Presbyter Johannes vgl. das S. 88, 2. Fussnote Gesagte.

Über die Abfassungszeit des 4. Ev. sagt Pfleiderer: Indem man das Ev. bald als von dem Gnostiker Kerin-

---

1) Entschieden treten erst die Briefe des Joh., die einen anderen Verfasser haben als das Ev., für die Leiblichkeit Jesu ein (vgl. 1 Joh. 1, 1; 4, 2; 2 Joh. 7).

2) Das „gleichsam heimlich" Joh. 7, 10 drückt so recht das Verfahren des Evangelisten aus: es soll heimlich sein dem gnostischen Scheinleib entsprechend, und auch nicht heimlich der orthodoxen Kirchenlehre entsprechend. Uebrigens entspricht die Abweisung der Brüder 7, 6—8 der Abweisung der Mutter 2, 4.

thos, bald als gegen ihn geschrieben ausgab (die denkbar beste Charakterisirung des Ev.) deutete man an, dass es zur Gnosis in einem halb positiven, halb negativen Verhältnis stehe. Da nun die Gnosis des Kerinth nicht vor dem 3. Jahrzehnd des 2. Jahrhunderts auftrat, so kann auch das mit ihm sich so nahe berührende und doch sie bekämpfende Ev. nicht älter sein.

Tholuck sagt: Wenn der johanneische Christus nicht historisch ist, so hat der Verfasser des Ev. Joh. höher gestanden als Christus selbst nach den 3 ersten Evv. Ganz richtig; wenn dies aber für Theologen, welche Christum für das Urbild aller Vollkommenheit halten, eine Ketzerei ist, so weiss der Historiker, dass nicht bloss Pseudo-Johannes, sondern schon Paulus sich über den Standpunkt des historischen Jesus erhoben hat.

Wie B. Weiss (Commentar S. 27) sagen kann, dass der Behauptung der Unechtheit des 4. Ev. noch viel grössere Schwierigkeiten entgegenstehen als der traditionellen Ansicht, erscheint nach dem Ausgeführten als unbegreiflich.

Die ausserbiblischen Zeugnisse über Jesus.

Hätten wir weiter kein Ev. als das vierte, so würde es mit der Beweisführung für die Geschichtlichkeit der Person Jesu schlecht stehen. Wir hätten dann kein menschliches Wesen, sondern eine unbegreiflich entstandene und unbegreiflich wirkende, rein subjectiv construirte Figur, welche wohl zur wunder- und mythengläubigen Zeit der Entstehung des Christenthums von unkritischen, nach unmittelbarer Verbindung mit der Gottheit ringenden Menschen für eine wirkliche gehalten werden konnte, aber von Köpfen mit geschultem Denken alter und neuer Zeit als undenkbar und unmöglich abgelehnt worden ist.

Aber auch für die Entstehung dieser halb erhabenen, halb wunderlichen Figur muss eine Persönlichkeit als Veranlassung vorausgesetzt werden, weil es unbegreiflich wäre, dass für eine derartige Construction gerade diese Person gewählt worden ist. Denn dass die Person Jesu mit der Person Josuas, des Helden des Buches Josua im A. T., ursprünglich identisch ist, und aus dieser entstanden ist, ist eine von den leichtfertigen, sofort den Dilettanten verrathenden Annahmen, an denen unsere Zeit leider so reich ist. Nirgends wird im N. T. ein Zug aus dem Leben Josuas in das Leben Jesu übertragen, nirgends ist eine Parallele zu entdecken, und wenn die Namen ursprünglich identisch sind, so beweist dies nichts für Identität der Personen, weil dieser Name ein ganz gewöhnlicher war. Ganz anders als mit dem 4. Ev. steht es mit der Person und dem Leben Jesu nach den 3 ersten Evangelien. Legen wir hier für die einzelnen Tatsachen das Ev. Mt. und für die Reihenfolge und den Zusammenhang derselben das Ev. Mc. (bisweilen auch das Ev. Lc.) zu Grunde, so erhalten wir, wie oben bewiesen, ein Lebensbild, welches auf festen Füssen steht, und dessen Existenz gesichert ist. Zu diesem Zeugnis der Evangelien, welches an erster Stelle steht und von den Anzweiflern der Existenz Jesu zu sehr vernachlässigt wird, kommen die Zeugnisse der Profanschriftsteller: des jüdischen Geschichtschreibers Josephus, und der römischen Historiker Tacitus und Suetonius. Josephus, ein Zeitgenosse Jesu, erwähnt Arch. 20, 9, 1 die Hinrichtung des Jacobus, „des Bruders Jesu, des (von seinen Anhängern) sogenannten Christus" (d. i. Messias). In dieser sicher echten Stelle erscheint Jesus als eine bekannte Persönlichkeit, so dass man auf Grund dieser Stelle erwarten muss, dass Josephus seiner wenigstens in derselben Weise wie des Täufers (vgl. Arch. 18, 5, 2) Erwähnung gethan haben wird. Dies geschieht in der

vielumstrittenen Stelle Arch. 18, 3, 3. Dieselbe lautet: Zu dieser Zeit (d. i. zur Zeit des Pilatus) trat Jesus auf, ein weiser Man [wenn man ihn nämlich einen Mann nennen darf]. Denn er war ein Thäter von Werken wider Erwarten, ein Lehrer der Menschen, [welche mit Freude die Wahrheit annehmen], und Viele der Juden, [Viele aber auch vom Hellenenthum] zog er an sich. [Dieser war der Messias (Christus)]. Und als ihn auf Anzeige unserer ersten Männer Pilatus zum Kreuze verurtheilt hatte, liessen die doch nicht ab, welche ihn zuerst geliebt hatten. [Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, nachdem die heiligen Propheten dies und tausend andere wunderbare Sachen von ihm ausgesagt hatten.] Bis jetzt aber hat die Secte der Christianer, von diesem benannt, nicht aufgehört.

Die Meisten halten diese ganze Stelle für einen christlichen Einschub, wogegen das oben vor Anführung der Stelle Bemerkte spricht. In der That genügt es, die eckig eingeklammerten Stellen als christliche Glossen auszu scheiden. Für die Echtheit des Übrigen spricht der erste Satz, wo „ein weiser Mann" (vgl. vom Täufer 18, 5, 2 „ein guter Mann") das Ursprüngliche, und des Folgende die christliche Glosse ist. Ausserdem enthält die Stelle den richtigen historischen Zug, dass ihn die Obersten der Juden bei Pilatus nur anzeigten, während sie ihn nach der unhistorischen Angabe der Evv. zum Tode verurtheilten.

Tacitus am Ende des ersten Jahrhunderts erwähnt Christum in den Annalen XV, 44 so: Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat (der Urheber dieser Secte war unter der Regierung des Tiberius durch den Procurator Pontius Pilatus hingerichtet worden). Tacitus nennt ebendort das Christenthum einen verabscheuungswürdigen Aberglauben (exitiabilis superstitio). Kein Philo-

loge hat jemals diese Stelle als unächt verdächtigt. Sein Zeitgenosse Sueton sagt in der Biographie des Kaisers Claudius c. 25, dass dieser die Juden, welche unter der Führung des Chrestus beständig Unruhen anstifteten (assidue tumultuantes) aus Rom vertrieben habe. Die Christen erscheinen hier, ganz mit der Geschichte des Urchristenthums übereinstimmend, als jüdische Secte. Christus wird Chrestus geschrieben mit Accommodation an das Griechische, wo Chrestus gut, vortrefflich bedeutet und schon damals wie im Neugriechischen ebenso wie Christus gesprochen wurde. Sueton erwähnt im Leben des Nero c. 16 auch die Hinrichtungen der Christen unter Nero, „eine Menschenart von neuem und schädlichem Aberglauben." Ebenso sagt Plinius aus derselben Zeit in seinem Bericht an den Kaiser Trajan, er habe bei seiner Inspection der christlichen Versammlungen nichts gefunden als einen schändlichen und unmässigen Aberglauben. In der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts erwähnen der griechische Schriftsteller Lucian (der Jesum den gekreuzigten Sophisten nennt) und die griechischen Philosophen Celsus und Porphyrius, welche gegen die Christen schrieben, Jesum ohne Zweifel an seiner Existenz.

Paulus hat Christum nach 2 Cor. 5, 16 „dem Fleisch nach gekannt"; da er aber kurz vorher sagt, dass er von jetzt ab Niemand nach dem Fleisch kenne, so braucht damit nicht eine persönliche Bekanntschaft gemeint zu sein, sondern nach paulinischer Ausdrucksweise scheint vielmehr dadurch die jüdische Messiasidee als die eines weltlichen Herrschers gegenüber der christlichen Idee vom verklärten und erhöhten Christus verworfen zu werden. Auch mit dem „Gebot des Herrn" 1 Cor. 7, 25 (vgl. V. 10 und 12) meint Paulus nicht ein von dem historischen Jesus gegebenes Gebot, sondern (wie Gal. 2, 2) eine innere Offenbarung, welche er in seiner religiösen Sprache auf den

Herrn zurückführt und von seiner eigenen rein menschlichen Meinung in V. 40 unterscheidet. Vgl. das innere Daimonion, auf welches Socrates seine tiefsten Gedanken zurückführte, und welches er ebenfalls von seiner eigenen Meinung unterscheidet. Dagegen spricht Paulus Gal. 4, 4 von der Geburt Jesu von einem Weibe und von seinem Leben unter dem Gesetz, und 1 Cor. 11, 23 von der Nacht, in welcher der Herr verrathen wurde, und von der Einsetzung des Abendmahls durch denselben und 1 Cor. 15, 3 von Jesu Tode. Da er nach Gal. 2, 1 mit den Uraposteln und nach Gal. 2, 11 ff. auch nachher noch mit Petrus verkehrt hat, so ist unabweisbar, dass er mit diesem auch über die Person Jesu gesprochen hat, und dass die Existenz derselben für ihn ebenso feststand wie für die Apostel, welche Jesum persönlich gekannt hatten.

Für die Feststellung der persönlichen Existenz Jesu gebe ich noch Folgendes zu bedenken. Dass wir im A. T. fingirte Persönlichkeiten haben, deren Namen z. T. aus der alten Sage genommen sind, habe ich in meinen Erklärungen der Bücher Esra, Nehemja und Daniel für Esra und Daniel zu beweisen gesucht. Vgl. besonders die Thesen 1, 2, 6, 7, 15 in meinem Esra–Nehemja (S. II, III u. V). Die Thätigkeiten des Esra und Nehemja schliessen sich aus; die Einzelangaben aus dem Leben beider Männer sind meist parallel; die Busse im Gebet Esras c. 8 für die im Exil sehr verzeihlichen und im Buch Rut sogar empfohlenen Ehen des Volks mit kanaanitischen Weibern ist unnatürlich und künstlich gemacht; der Charakter des Priesters und Schriftgelehrten Esra ist, abweichend von dem des weltlichen Statthalters Nehemja, ohne Fleisch und Blut und ganz ohne männliche Energie; Jesus Sirach erwähnt c. 4, 4—49 unter den berühmten Männern der Vorzeit Nehemja, aber nicht Esra. Andere Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten des B. Esra sind in meinem

Commentar nachzulesen. Nun vergleiche man mit dieser schattenhaften Existenz Esras das Leben Jesu nach den 3 ersten Evv. (nicht nach Johannes, dessen Christus ebenso schattenhaft wie Esra ist), das allmählige Erwachen des messianischen Bewusstseins in ihm nach Marcus, man vergleiche die Streitreden Jesu nach dem Einzug in Jerusalem, die Opposition gegen die Pharisäer in der Bergrede, die Rede gegen die Pharisaeer Mt. 23 mit dem Gebet Esras c. 8 (oder mit dem Gebet Daniels c. 9), und entscheide, wo wir es mit einer wirklichen Person, und wo wir es mit einer Fiction zu thun haben. Hiob, dessen Schicksale in c. 1, 2 und 42 offenbar fingirt sind, wird auch von keinem Orthodoxen mehr für eine historische Person gehalten. Wie ganz anders erscheint Jesus nach den 3 ersten Evv.! Ebenso fällt die Vergleichung Jesu mit der fingirten Person Daniels, dessen Figur nach der Figur Josefs gezeichnet ist, der Träume deutet (c. 2 u. 4), die an Schwierigkeit der Deutung weit über die Pharaos hinausgehen, der mit der Geisterwelt in unmittelbarer Verbindung steht (c. 9), der Weissagungen ausspricht, die sich erst nach Jahrhunderten erfüllen (c. 11), zu Gunsten Jesu aus.

Nach alledem kann an der Existenz der Person Jesu kein Zweifel sein.

Ueber die Zweifler an der Existenz Jesu.

Dieselbe ist in neuester Zeit nach dem Vorgang von Bruno Bauer, der zu seiner Zeit fast gar keine Zustimmung fand, mit grosser Zuversicht in Abrede gestellt worden, vor Allen von A. Drews, Kalthoff und P. Jensen. Das Buch „die Christusmythe" von Drews wird dadurch charakterisirt, dass den Hauptinhalt desselben die Her-

leitung des Christenthums aus indischen, persischen und babylonischen Einflüssen ausmacht, während der Besprechung der Evangelien nur einige Seiten gewidmet sind, und das Alte Testament, die unumgängliche Voraussetzung der Evangelien, nur nebenher und zwar mit einer von Fehlern wahrhaft strotzenden Ausführung abgethan wird. Schon darin tritt eine der schlimmsten Krankheiten unserer Zeit auf wissenschaftlichem Gebiet zu Tage, nämlich die Sucht, nach dem Entlegensten zu greifen, mögen die Analogien und Verwandtschaftsmomente noch so zweifelhaft sein, und darüber das nahe Liegende, in welchem die Hauptbeweiskraft steckt, zu vernachlässigen. Bis zu einem wahren Taumel geht dies Streben der Herleitung aus nichtsbeweisenden, ganz fern liegenden Aehnlichkeiten, verbunden mit Übersehung des vor Allem Nothwendigen bei den meisten Assyriologen unserer Zeit, wie ich in der Einleitung zu meiner Erklärung des Buches Daniel S. XVI f. bewiesen habe und hier nachher weiter beweisen werde. Diese Gelehrten sind der Zustimmung sowohl eines sensationslüsternen Publicums, als auch einer ebenso gearteten, oberflächlichen Presse gewiss, einer Zustimmung, welche sie dadurch zu erreichen suchen, dass sie den Lesern oder Zuhörern neue, bisher unbekannte Bilder vorführen, die sich dem erstaunten Auge und Ohr weit über die bisher geführten nüchternen und mühsamen Untersuchungen zu erheben scheinen. Aus demselben Grunde hat das romanhafte, vielfach unzuverlässige Leben Jesu von Renan auch in Deutschland einen weit grösseren Leserkreis gefunden als das unendlich gründlichere und zuverlässige von David Strauss. Man möchte sich durch angenehme, die Phantasie anregende Lectüre unterhalten und über die schwierigsten Probleme, wenn irgend möglich, durch Anhören eines Vortrags Gewissheit erlangen, statt sich einer anstrengenden und oft scheinbar kleinlichen

Geistesarbeit zu unterziehen, welche keineswegs, wie man vorwendet, bloss Gelehrtensache ist, sondern sich grösstentheils ohne gelehrten Formelkram auch dem sogenannten Laienpublicum zugänglich machen lässt. Freilich tragen die Gelehrten selbst einen grossen Teil der Schuld, dass ihre Forschungen zu wenig ins grosse Publicum dringen: sie geben sich nicht die Mühe, ihre Wissenschaft zu popularisiren [1]), was freilich, wenn es nicht oberflächlich sein soll, weit schwerer ist, als sie Fachgenossen, wie Studenten, zugänglich zu machen.

Kehren wir zu Drews zurück. Ich wiederhole und werde es im Nachfolgenden beweisen, erstens dass seine Kritik der Evangelien, der Hauptquelle für das Leben Jesu, gegen welche alle anderen unendlich zurücktreten, ohne wissenschaftliche Gründlichkeit und Sachkenntnis angestellt ist, dass sie auf secundären Quellen beruht und ein selbständiges Studium der Evangelien nirgends erkennen lässt, zweitens dass seine Verwendung des Alten Test. so fehlerhaft ist, dass man daraus auf nachlässige Lectüre des Textes, ja auf gänzliche Unkenntniss des Hebräischen zu schliessen das Recht hat.

Falsch und ganz ohne Berücksichtigung der Tübinger Schule wird S. 160 behauptet, dass das Ev. Mc. als das älteste angesehen zu werden pflegt, und dass Mt. und Lc. sich auf dasselbe stützen. Vgl. meine oben gegebene Beweisführung für das Einzelne, wozu die gründlichen Beweisführungen der Tübinger Schule kommen, mit welchen im Wesentlichen Merx, der bedeutendste neuere Evangelien-Kritiker, übereinstimmt. Der Standpunkt der anderen nachtübingischen Kritiker (Harnack, B. und J. Weiss, für die Marcusfrage auch Pfleiderer) bildet meist einen Rück-

1) Giebt es doch immer noch Altphilologen, die mit lächerlicher Eitelkeit ihre Wissenschaft eine aristokratische nennen. „Spotten ihrer selbst und wissen nicht wie."

schritt zu dem von den Tübingern überwundenen Standpunkt, was ich erschöpfend im Einzelnen bewiesen zu haben glaube. Unrichtig ist, dass Mc. keine klare Anschauung von Jesu Wirken und Lebensgang besitzt (S. 161); letzterer ist vielmehr allein nach Mc. zu construiren (vgl. hier S. 125—128). Damit hängt das Urtheil S. 162 zusammen, dass die Verbindung der Erzählungen ursprünglich eine ganz lose, äusserliche sei, dass die Geschichten sich unter einander gar nichts angingen, dass erst Mc. Einzelgeschichten und Einzelworte zu einem Ganzen verbunden habe (das hat Mt. gethan, aber nicht Mc.; Mc. folgt ganz seiner Quelle). Drews traut seinen Augen nicht und „fasst sich an den Kopf," wenn man das Ev. Mc. zu einer auch nur halbwegs glaubwürdigen Geschichtsquelle stempeln will (S. 163), Alles Resultat eines oberflächlichen Quellenstudiums. Drews hat moderne oberflächliche Schriften gelesen; aber von den Geistesarbeiten der Tübinger, ferner Lachmanns, Merx u. A. hat er kaum eine Ahnung; daher seine Aeusserung S. 164: Dass im Ev. Mc. der Entwickelungsgang des öffentlichen Lebens Jesu noch erkennbar vorliege, erweist sich als morsch. Es ist ihm sicher, dass ein Leben Jesu auf Grund der vorhandenen Zeugnisse nicht geschrieben werden kann. Dem gegenüber habe ich oben bewiesen (S. 125—128), dass dies an der Hand des Ev. Mc. wohl möglich ist, wenn auch bloss in groben Umrissen. Dass kaum zwei Ereignisse in den 3 ersten Evv. in demselben Zusammenhang berichtet werden (S. 167), ist eine schreiende Unrichtigkeit; der Zusammenhang der Thatsachen ist in den 3 ersten Evv. grösstentheils derselbe und wird bei Mt. und Lc. nur stellenweise, wenn auch einmal bei jedem von beiden für eine grössere Partie, unterbrochen. Aus der Darstellung des Zusammenhangs bei Mc. und aus der Darstellung der einzelnen Thatsachen bei Mt. ergiebt sich ein objectives Lebensbild Jesu, und

nicht blos, was die Urgemeinde von ihm geglaubt hat (S. 168). Ob Jesus gelebt hat, ist aus den Evv. sehr wohl zu ersehen, wiewohl Drews dies beweislos leugnet. Es erklärt S. 171, dass man von aller Kritik, ja von allem guten Willen zur Ermittelung der Thatsachen verlassen sein müsse, wenn man dem Protestantismus die Ehre anthun wollte, auf seine Ausführungen überhaupt nur genauer einzugehen, weil für den protestantischen Standpunkt die Existenz des historischen Jesus die Voraussetzung der Kirche bilde (unbeweisbar!) wenn auch alle Thatsachen der Geschichte ihr Veto einlegen sollten (!). Aber vom Protestantismus ist die Bibelkritik ausgegangen, auch die mythische und tendenziöse Deutung der evang. Geschichte, und alle bedeutenden Bibelkritiker sind Protestanten gewesen, wenn sie auch nicht bis zu dem Drewsschen Extrem fortgeschritten sind. Gänzlichen Mangel an Studium der Evangelien verräth folgender Satz: Der synoptische Christus (d. i. der der 3 ersten Evv.) steht einer menschlichen Auffassung nicht um ein Haar breit näher als der Christus des 4. Ev. Wer diese beiden Darstellungen der Person Jesu auf so absolut gleiche Stufe stellt und die nach der Beweisführung Baurs heutzutage fast allgemein anerkannte Annahme der Grundverschiedenheit derselben für „virtuose Sophistik" erklärt (S. 172), ist in die Evangelienkritik unserer Zeit nicht eingeweiht. Drews hält die ganze Leben-Jesu-Literatur für eine „besondere Domäne" der Theologie (S. 173) wie denn in der That Nichttheologen leider bisher sich wenig oder gar nicht daran betheiligt haben; nun, er hat hier die Arbeit eines Nichttheologen, der die Evangelien behandelt wie alle anderen literarischen Menschenwerke.

Drews geht zu den Zeugnissen der Profanschriftsteller über, welche ich S. 147—151 besprochen habe. Das Zeugnis des Josephus von Jacobus, „dem Bruder des soge-

nannten Christus", beseitigt er damit, dass er die Verwandtschaft nicht für eine leibliche, sondern für eine Sektenbruderschaft erklärt (S. 174), wie wenn der Titel „Bruder Jesu" nicht etwas den Jacobus specifisch Kennzeichnendes wäre. Alle Christen hätten dann so heissen müssen, ein instructives Beispiel für die Drewssche leichtfertige Beweisführung. Die Zeugnisse des Tacitus und Sueton hat nie ein Philologe von Bedeutung angezweifelt, und der Franzose Hochart, den Drews als Gegner derselben anführt, wird hinlänglich durch seine Aeusserung charakterisirt: Überlassen wir es den deutschen Theologen, Geschichte nach ihrer Façon zu studiren; wir Franzosen wollen uns unsere Geistesklarheit und unseren gesunden Menschenverstand bewahren (S. 176). Aber man braucht nur Strauss mit Renan zu vergleichen, um zu sehen, wo Geistesklarheit und wo Phantasie herrscht.

Drews kommt S. 177 auf die Beziehungen des Christenthums zum Buddhismus zu sprechen, welche seit der Ausbildung der Indologie ganz besonders ausgenutzt worden sind, um jenes als von diesem abhängig hinzustellen. Auch ein Forscher wie Pfleiderer findet die Parallelen zu auffallend, als dass sie auf blossem Zufall beruhen könnten. Hier ist Zufall ein falscher Ausdruck; es handelt sich vielmehr darum, ob die verwandten Züge aus äusserer Übertragung herstammen oder lediglich aus innerer Identität der Geistesrichtung zu erklären sind. Ich nehme durchaus den letzteren Standpunkt ein und halte für keinen einzigen Zug der evang. Geschichte eine äussere Übertragung als Erklärungsgrund für nothwendig. Ich habe dasselbe Princip bei meiner Vertheidigung der Selbständigkeit der Anfänge der arabischen Grammatik gegenüber der griechischen (gegen Nöldeke, Praetorius u. A.) verfochten. Auch die arabische Metrik zeigt in den jambischen Versmassen auffallende Aehnlichkeit mit der griechischen,

ohne dass eine Übertragung nachzuweisen ist. Man erwägt lange nicht genug, dass identische Geistesrichtungen an verschiedenen Orten oft unabhängig von einander die überraschendsten Aehnlichkeiten zu Tage fördern. Man vergleiche die Aehnlichkeit der Moral des Seneca mit der Jesu nach den 3 ersten Evangelien und mit der des Paulus, welche manche Kirchenlehrer bewog, Seneca zum Schüler Jesu oder Pauli zu machen, ebenso wie die Kirchenlehrer in den Tod und Auferstehung darstellenden heidnischen Mysterien teuflische Nachahmungen des Christenthums sahen. Diese Aehnlichkeiten sind im Urchristenthum darum besonders häufig, weil damals Geistesrichtungen aus den verschiedensten Ländern zusammentrafen, welche alle den Zweck verfolgten, einem tief gefühlten Bedürfnis entsprechend, unmittelbare Verbindungen mit der Gottheit herbeizuführen. So der griechische Neuplatonismus, so der persische Mithrascultus, so der ägyptische Isis- und Oririscultus, welche, gefördert von der Religionsmengerei im römischen Reich, weit verbreitet waren. Eine den nüchternen Gebildeten krankhaft erscheinende Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Übernatürlichen [1]) durchdrang weite Kreise besonders der meist aus Sclaven bestehenden Ungebildeten, aber auch Hochgebildeter, die zugänglich für jedes Mysterium waren, mochte es heidnisch oder christlich sein. Priesterbetrug fand damals fruchtbaren Boden.

Kehren wir zu den Aehnlichkeiten des Christenthums mit dem Buddhismus zurück. Als der Jesuit Xavier zum Zweck der Mission nach dem überwiegend buddhistischen Japan kam, schrieb er an den Papst, hier sei die Kirche vom Teufel nachgeahmt, weil er ein geistliches Oberhaupt,

---

1) Die neuplatonischen Philosophen aus der Zeit der Entstehung des Christenthums Plotinus und Porphyrius haben gezählt, wie oft ihnen das unmittelbare Schauen der Gottheit zu Teil geworden ist (vgl. Neander, Kirchengesch.[3] I S. 15).

Glocken, Rosenkränze und Mönchsthum vorfand. Es ist ein untergeordneter wissenschaftlicher Standpunkt, der nicht genügend an die schöpferische Selbständigkeit des menschlichen Geistes glaubt, hier überall äussere Übertragungen zu finden. — Göttliche Erzeugung schreibt die Sage nicht bloss Jesu und Buddha, sondern auch Romulus, Plato, Alexander dem Grossen u. A. zu. Auch bei Buddhas Geburt erschienen wie bei der Geburt Jesu Schaaren himmlischer Geister und stimmten einen Lobgesang zum Preise des Kindes an, welches der Welt Heil bringen sollte (vgl. Lc. 2, 9 ff.). Auch bei Buddha tritt ein frommer Seher (wie Simeon Lc. 2, 25) auf, der im Kinde den künftigen Erlöser von allem Übel und den Lehrer der Weisheit erkennt. Auch vom heranwachsenden Buddha werden wie vom zwölfjährigen Jesus Proben früher Weisheit erzählt, so, dass er einmal aus Anlass eines Festes den Seinigen verloren gegangen und dann nach eifrigem Suchen von seinem Vater gefunden worden sei, wie er im Kreise heiliger Männer in fromme Betrachtung versunken war, worauf er den erstaunten Vater ermahnt habe, nach höheren Dingen zu streben. Auch dem Buddha erscheint ebenso wie Jesu der Versucher und bietet ihm die Weltherrschaft an, wenn er auf seinen Entschluss, das Bettlergewand anzulegen, verzichten wolle (vgl. Mt. 4, 8 f.). Auch Buddha geht in die Einsamkeit wie Jesus (Mt. 4), Paulus (Gal. 1) und Muhammed. Ein Armer füllt den Almosentopf Buddhas mit einer Hand voll Blumen, während ihn Reiche mit 10000 Scheffeln nicht füllen können (vgl. das Scherflein der Wittwe Lc. 21). Ananda, der Lieblingsjünger Buddhas, kommt zu einem Mädchen aus der niedriegsten Kaste an einem Brunnen und bittet sie: Gieb mir zu trinken! (vgl. Joh. 4, 7). Als sie wegen ihrer Abstammung Bedenken trägt, sich ihm zu nahen, antwortet er: Meine Schwester, ich frage nicht nach deiner

Kaste, ich bitte dich um Wasser, und gewinnt sie für das geistliche Leben. Mich können alle diese Beispiele, die doch auch Verschiedenheiten gegen das Jesusleben darbieten, nicht bewegen, an eine äussere Übertragung zu glauben; ein Zusammenhang zwischen Indien und Vorderasien zur Zeit der Entstehung des Christenthums ist durchaus nicht nachzuweisen, und besonders das letzte Beispiel von dem Mädchen am Brunnen kann darum nicht aus dem Buddhismus ins Christenthum übertragen sein, weil wir im 4. Ev. nicht Sagenbildungen, sondern reflexionsmässig construirte Erzeugnisse des Evangelisten haben (vgl. S. 58). [1]).

Dass das 30. Jahr, mit welchem die Leviten ihr Amt antraten (4 M. 4, 3, anders aber 8, 24 und 1 Chr. 23, 24) bei der Bestimmung des Amtsantritts Jesu Lc. 3, 23 mitgewirkt hat (Drews S. 177), ist darum unwahrscheinlich, weil J. nicht als Levit auftrat, ja die Priester und Leviten zu Gegnern hatte. — Aus Zach. 14, 21, will Drews die Tempelreinigung construiren (S. 177, 8. Note), obwohl keine Spur von Aehnlichkeit da ist, ebenso aus dem Ende des Achitofel, der sich erwürgte (2 Sam. 17, 23) das Ende des Judas, der sich erhängte, ebenso aus dem Verrath des Achitofel den Verrath des Judas. Aus der letzten Stelle sieht man, wie Drews die Bibel liest: Achitofel giebt dem Absalom einen Rath und zwar einen guten Rath, den Absalom zu seinem Schaden nicht annimmt; daraus macht Drews (S. 178) einen Verrath! — Jesus wandle auf dem Wasser, wie Moses, Josua und Elias trocknen Fusses durch das Wasser hindurchgegangen seien

1) Drews behauptet S. 71 (ohne Beweis), dass die mönchische Organisation der Essäer auf buddhistischen Einfluss hinweist. Aber gerade Absonderung zum Zweck der Contemplation finden wir in vielen Religionsgesellschaften unabhängig von einander (im Brahmanenthum und im Islam ebenso wie im Buddhismus, im Judenthum und Christenthum).

(S. 178). Aber diese gingen alle drei nicht durch das Wasser, sondern durch das Flussbett, nachdem das Wasser auf wunderbare Weise entfernt war. So stellt Drews Analogien her! „Der umherwandernde Heiland (!) Jason" (S. 178), sei (S. 96) „offenbar nur" die griechische Form des Namens Jesus. (Vielmehr kommen Jason und Jasios wahrscheinlich von dem assyrischen *aṣu* = aufgehen (von der Sonne) her und sind Sonnengötter [1]). Asklepios sei (S. 179 Fussnote) = As-Caleb der Feuerhund (Sirius), und dies eine Form des Josua! Drews zeigt auch hier, dass er nicht Hebräisch versteht; denn Feuerhund müsste Kelebesh heissen. Abendmahl, Leiden, Tod und Auferstehung Jesu sollen ganz sicher keine Geschichte sein: die Verspottung, die Geisselung, die beiden Schächer, der Aufschrei am Kreuz, der Lanzenstich, die würfelnden Soldaten, die Weiber auf der Richtstätte, das Felsengrab sollen sich ganz ebenso im Cultus des Attis (ein phrygischer Gott), Mithras (ein persischer Gott) und Adonis (ein syrischer Gott) finden (S. 179). Dies ist doch im Einzelnen nachzuweisen, was Drews nicht thut. Man ist heutzutage misstrauisch geworden, weil man öfter als einmal erfahren hat, dass, je dreister etwas behauptet wird, um so hohler seine Begründung ist. — Der das Kreuz tragende Heiland sei der die Säulen kreuzweise (?!) tragende Herakles, auch = Simon von Kyrene, der Jesu das Kreuz abnimmt, ausserdem = Isaak, der sein eigenes Scheiterholz zum Altar trägt. „Nichts sei mehr zu bewundern als die Naivität derjenigen, welche diese Darstellung (d. i. den kreuztragenden Christus) für Geschichte halten" (S. 180). „Die einzelnen Scenen der Leidensge-

1) Darum ist Jasios der Geliebte der Demeter, der Mutter Erde, der Göttin des Getreides, und Jason zieht nach Osten, nach dem Aufgang der Sonne, um das goldene Vliess, das Sinnbild der Fruchtbarkeit, zu holen.

schichte können so einander in Wirklichkeit unmöglich gefolgt sein" (S. 180). Aber warum denn nicht? Drews sieht darin ein Mysteriendrama, dessen Abschluss die Abschiedsworte Jesu darstellen (etwa wie die Schlussverse des Chors in griechischen Tragödien). Dass die scheinbare Anschaulichkeit der Darstellung nicht immer ein Beweis für Geschichtlichkeit, sondern oft schriftstellerisches Fabrikat ist, habe auch ich besonders für Marcus und Johannes oben vielfach bewiesen (Drews S. 182). Es ist unrichtig, dass wir für kein einziges Wort der Evv. die Gewissheit haben, als sei es so von Jesu gesprochen worden (S. 187). Die Streitreden Jesu Mt. 22, 15 ff. enthalten sicher ipsissima verba Jesu [1]), zumal da sie z. T. ganz auf dem Boden der damaligen rabbinischen Dialektik stehen. Vgl. das darüber bei der Besprechung des Ev. Mt. S. 44 f. Gesagte. Ebenso enthält die Rede Jesu an die Jünger Mt. 10 und die Streitrede gegen die Pharisäer Mt. 23 manches Ursprüngliche, wenngleich hier ursprünglich vereinzelt umlaufende Aussprüche (Logia) später zusammengestellt sind. Auch Partien der Bergrede, vor Allem Mt. 5, 20—6, 8, ebenso die Parabeln, in deren Composition Jesus Meister war, enthalten Vieles, was auf J. zurückgeht, wenngleich unter ihnen auch solche sich befinden, welche in späterem kirchlichen Parteiinteresse hergestellt sind. Drews vergleicht S. 189 die „Herrenworte", die nach der Überlieferung dem Ev. Mt. zu Grunde liegen (vgl. hier S. 131 f.) mit dem *autós éfa* (er selbst hat es gesagt), wodurch die Pythagoraeer gewisse Aussprüche (nicht immer mit Recht) auf Pythagoras zurückführten, ebenso mit den Sprüchen der 7 griechischen Weisen, ohne zu sehen, dass dies gerade gegen ihn beweist; denn Pythagoras und die 7 Weisen haben doch gelebt; es würde also daraus folgen, dass Jesus

1) So besonders der Ausspruch: Gebet dem Kaiser was des Kaisers, und Gotte was Gottes ist.

ebenfalls gelebt hat. Dasselbe gilt von den unhistorisch auf David und Salomo zurückgeführten Psalmen und Sprüchen des A. T., auf welche sich Drews in ebenso verkehrter Weise beruft; denn auch diese Könige haben doch gelebt. Es ist falsch und unbewiesen, dass die Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Samariter aus der jüdischen Spruchweisheit stammen, sie sind echte lukanische Erzeugnisse. Dass die Bergrede nichts ist als Flickwerk aus der jüdischen Literatur, ist mindestens stark übertrieben, und trifft für die antipharisäischen Partien gar nicht zu (S. 190). Der Gegensatz in der Bergrede (Mt. 5): Zu den Alten ist gesagt, ich aber sage euch — soll künstlich construirt sein als Gegensatz gegen das damalige Judenthum, weil die von J. geforderte Nächstenliebe auch im A. T. geboten, also kein Erzeugnis des Christenthums, sei; aber dies Gebot ist im A. T. auf eine einzige Stelle (3 M. 19, 18) beschränkt, während es für J. der Kern der Sittenlehre ist. [1]) Auch ist der Begriff des Nächsten im A. T. national beschränkt, im Christenthum aber universell. Dass Paulus keine Aussprüche Jesu anführt (S. 190 Fussnote), erklärt sich daraus, dass er Jesum persönlich nicht gekannt hat, dass er bei den kurzen Zusammenkünften mit den Uraposteln (Gal. 1 und 2) sich schwerlich Aussprüche Jesu hat mittheilen lassen, und dass sein Standpunkt von dem Standpunkt Jesu abwich; denn J. tritt nirgends wie Paulus gegen das mosaische Gesetz auf, sondern legt es nur in antipharisäischem Sinne aus. Wäre Paulus mit J. persönlich zusammengetroffen wie mit den Uraposteln, so wäre er wohl ebenso ein Gegner Jesu geworden wie er ein Gegner dieser gewesen

1) Ganz unrichtig behauptet Drews S. 191 f., dass dies Gebot im N. T. keine centrale Rolle spiele und sich nicht über das Niveau des A. T. erhebe. Es geht in geradezu schwärmerischer Weise über das A. T. hinaus (vgl. Mt. 5, 44 ff.).

ist. Dass die Reden Jesu ausser vielem Grossartigen auch Minderwerthiges, ja Verfehltes und gerazu Bedenkliches enthalten (S. 191), ist richtig und habe ich zu Mt. c. 12, c. 19 und c. 22 selber bewiesen, aber dies beweist ja gerade für die Existenz der Person Jesu; denn die fromme Sage oder auch die kirchliche Tendenz hätte ihm dergleichen nie angedichtet. Gewiss bleibt nicht viel von den Sprüchen Jesu bei Mt. übrig, was man nicht auch anderswo nachweisen könnte; aber schon der alexandrinische Kirchenlehrer Clemens hat gesagt, dass alle wesentlichen Momente des Christenthums schon vorher, theils in der griechischen Philosophie, theils im A. T. dagewesen, und dass das Christenthum nur das Verdienst habe, das vorher Zerstreute zusammengefasst und allgemein verständlich gemacht zu haben. Haben denn Luther und Buddha etwas absolut Neues gelehrt, ja auch nur lehren wollen? [1]) Alle Reformatoren knüpfen an frühere Standpunkte an, ebenso Jesus und die Apostel an das A. T. mit Bevorzugung der die Gesinnung in den Vordergrund stellenden Propheten und Psalmen vor dem Gesetz mit seinen zahlreichen Einzelvorschriften. Wenn Drews S. 192 sagt, dass Zarathustra, Buddha und Muhammed nicht geringere Wirksamkeit ausgeübt hätten als Jesus, so ist dies zuzugeben; wenn er aber gleich nachher (S. 193) diese Wirkung nicht dem historischen, sondern ausschliesslich dem mythischen Jesus zuschreibt und darum den historischen J. ganz leugnet, so beweisen die von ihm selbst so eben angeführten Beispiele gegen ihn; denn jene Religionsstifter haben gelebt, und ebenso hat J. gelebt. Ebenso beweist gegen Drews sein Tadel der egoistischen Pseudomoral Jesu, welchem er Lohnsucht für das Jenseits, engherzigen Nationalismus und unklaren Mysticismus vorwirft; denn alles dies wäre einer

1) Vgl. die Stelle aus Köppens Buddha I. S. 125 f.

mythischen Person nicht angedichtet worden. Zu dem Tadel der Lehre Jesu bemerke ich: Bei Lc. kann in den Gleichnissen vom barmherzigen Samariter, von der Maria und Martha, vom verlorenen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner von Lohnsucht keine Rede sein, und auch bei Mt. in dem Spruche „liebet eure Feinde" ist J. frei davon. Wo dergleichen vorkommt, ist es Rest der Moral des A. T., die selbstverständlich nur allmählich abgestreift werden konnte und auch von Jesus ebensowenig ganz abgestreift worden ist wie von Paulus und wie der Katholicismus von Luther. Nennt doch der Philosoph Fichte Paulus einen halben Juden. Erst die Alexandriner Clemens und Origenes unterscheiden deutlich zwischen einer auf Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnung gegründeten Moral und einer solchen, die um des Guten selbst willen handelt. Wiefern J. engherziger Nationalist war, ist schwer festzustellen; nach Mt. 10, 5 und 15, 26 scheint es so, aber auch dieser Mangel beweist für die Geschichtlichkeit seiner Person. Lc. hat nach dem Vorgang von Paulus, der hierin von J. abwich, diese Fessel abgeworfen. Drews stützt sich für Jesu Mysticismus auf die „geheimnissthuerische Bezugnahme Jesu auf seinen himmlischen Vater" (S. 193), welche aber (die einzige Stelle Mt. 11, 25—27 ausgenommen) erst im 4. Ev. ausgebildet ist, somit dem historischen Jesus nicht angehört. Drews beruft sich auf den Eindruck, den Göthes Werther, obgleich romanhaft, gemacht habe; aber Werther ist bekanntlich nur ein Pseudonym für eine historische Person, so dass auch hier Drews gegen sich selber beweist. Drews behauptet S. 194, dass zur Stiftung des Christenthums nur die Missionsthätigkeit der Apostel gehörte ohne historischen Jesus; aber wie ist es denkbar, dass so einfache, ungebildete Menschen wie die ersten Apostel waren, aus der nichtjüdischen(!) „Idee des sich selbst opfernden Gottes"

(die sie nicht einmal verstehen konnten) die Person Jesu construirt haben! Drews fragt (S. 195), wo die Persönlichkeit (eines Stifters) ist, die dem Mithraismus solche Wirksamkeit verliehen hat, dass er sich fast das ganze Abendland erobert habe, so dass es zweifelhaft sein konnte, ob die Welt mithrisch oder christlich werden würde. Zunächst ist dieser letzte Ausdruck übertrieben, ferner ist gerade der Mangel des Glaubens an einen Stifter der Grund gewesen, dass das Mithrasthum dem Christenthum unterlag; endlich ist zu unterscheiden zwischen Naturreligionen, zu denen alle Religionen der alten Welt (auch der Mithrascultus, ja auch die ursprüngliche jüdische Religion [1]) gehören, und den Religionen des sittlichen Selbstbewusstseins, zu welchen Buddhismus, Christenthum und Islam gehören. Jene haben keinen Stifter, weil sie auf Eindrücken der Natur beruhen, für welche Jedermann zugänglich ist; diese dagegen, die den Menschen von den Banden der Natur befreien und den Geist als Herren der Natur proclamiren, bedürfen eines Stifters, welcher das erlösende Wort zuerst ausspricht. Natürlich kann ein solcher erst durchdringen, wenn die Zeit erfüllt ist (Gal. 4, 4), d. i. wenn die Bedingungen dazu gegeben sind. So Buddha, so Jesus, zu welchem immer Paulus und der 4. Evangelist als mindestens ebenso bedeutende Stifter des Christenthums zu rechnen sind, so auch Muhammed. Paulus solle, meint Drews, nicht zu Gunsten eines imaginären Jesus bei Seite geschoben werden (S. 195), aber ebensowenig ist das Umgekehrte zu dulden. Gewiss wird Buddha, dessen Existenz Drews ebenfalls zweifelhaft ist (S. 195), von seinen Anhängern verehrt wie Jesus, wenn

1) Denn Jahwe ist ursprünglich ein Naturgott, und neben ihm wurden bis längere Zeit nach dem Exil noch andere Naturgötter verehrt, wie ich denn den ursprünglichen Polytheismus der Hebraeer bewiesen habe; vgl. meinen Esra-Nehemja S. LXXVIII und meinen Ezechiel S. XVI.

auch die Buddhisten den Vorzug vor den Christen haben, dass sie ihren Stifter nie zum Gott gemacht, sondern immer nur für einen Menschen gehalten haben. Mythenartige Herstellung einer historisch nicht existirenden Person ist also im Buddhismus noch weniger denkbar als im Christenthum. Dass Jesus einzigartiges Urbild der Menschheit war, wie noch Schleiermacher annahm, glauben auch wir nicht, auch wir behaupten, dass dieses Christusbild nach dem Vorgang des Paulus und des 4. Ev. erst von der Gemeinde ausgebildet ist, um an ihm sich das Ideal der Menschheit zu veranschaulichen; aber daraus folgt noch lange nicht, dass die Person, welche Veranlassung zur Ausbildung dieses Ideals war, nicht gelebt hat, und dass dieselbe nichts ist als Darstellung von den Vorstellungen, Hoffnungen und Erlebnissen der auf Jesus als Cultgott gegründeten Gemeinde in historischem Gewande (S. 197). Ich wende immer wieder ein, dass solche Verdichtung von Vorstellungen zu einer Person in einer aus Ungebildeten bestehenden Gemeinde, wie die älteste jerusalemische war, die sicher an J. als Person geglaubt hat, undenkbar, und dass nur der umgekehrte Process der Vergottung eines Menschen denkbar ist. Christus soll dieselbe Stellung einnehmen wie Attis, Adonis, Osiris, Heracles, Hermes (S. 198); aber dies sind lauter Naturgötter, was Jesus nicht war, der vielmehr neben Buddha und Muhammed zu stellen ist.

Nicht ein menschgewordener Gott, sondern ein gottgewordener Mensch ist der kirchliche Jesus. Dass Götter vermenschlicht werden, kommt freilich auch vor; die homerischen Helden, die des Nibelungenliedes sowie die des A. T. sind meist nichts als herabgesetzte Götter, wie denn Heracles, Odysseus, Achilles, Siegfried, Simson, Isaak ursprünglich Sonnengötter sind; ja es ist ein uraltes Bestreben, die Gottheit durch Vermenschlichung dem Men-

schen nahe zu bringen. Aber diese Richtung der Mythenbildung ist die ältere, während zur Zeit der Entstehung des Christenthums vielmehr die umgekehrte (von Euemeros übertriebene) Richtung der Vergöttlichung von Menschen, z. B. der römischen Kaiser, herrschte. Drews nennt S. 201 es ein psychologisches Räthsel, dass der Mensch Jesus zum Gott erhöht worden ist; ich habe so eben gezeigt, dass dies die einzige Möglichkeit ist; die Wirklichkeit ist durch Euemeros belegt. — Wie kann Drews sagen, dass zwischen dem Tode Jesu und dem Beginn der Wirksamkeit des Paulus kaum ein Jahr gelegen habe! Ging doch Paulus (Gal. 1, 17 f.) erst drei Jahre nach seinem Aufenthalt in der Wüste, der auf seine Bekehrung folgte, nach Jerusalem und begann erst dann seine Wirksamkeit, und die Umwandlung des historischen Jesus in den paulinischen gottgleichen Christus scheint in noch spätere Zeit zu fallen, wie sie denn erst in den späteren paulinischen Briefen mit Entschiedenheit hervortritt. „Pathologische Zustände exaltirter Männer und hysterischer Weiber (von Hysterie ist keine Spur da) sollen die historischen Grundlage für die Entstehung der christlichen Religion bilden!" ruft Drews S. 202 aus. Aber war denn Paulus, der eigentliche Stifter des Christenthums nach Drews, nicht exaltirt, visionär, ja wahrscheinlich epileptisch? (2 Cor. 12). Und ist nicht von Muhammed dasselbe durchaus beglaubigt? (Vgl. hier S. 128, 1. Fussnote). Sind beide nicht trotz ihrer Bedeutung als Religionsstifter krankhafte Naturen? Auch das 1 Cor. 14, 23 beschriebene, ekstatische, unverständliche Zungenreden [1]), an welchem

1) Dies ist scharf von dem mythischen Zungenreden am Pfingstfest (Ap. G. 2), welches ein Reden in verschiedenen Sprachen war, zu unterscheiden. Historisch ist nur das 1 Cor. 14 beschriebene Zungenreden. Das Zungenreden am Pfingstfest symbolisirt die Idee, dass das Christenthum allen Völkern der Erde verständlich ist.

Paulus teilnahm, kann uns nur als krankhaft erscheinen, wie denn eine solche Versammlung von Zungenrednern wie die dort beschriebene uns als ein Conventikel von Geistesgestörten erscheinen würde. Die Entstehung des Christenthums ist mit manchem Irrationellen und Anstössigen vermischt (vgl. auch die Missbräuche bei den Liebesmahlen 1 Cor. 11, 17 ff. und das stellvertretende Taufen Lebender für Verstorbene 1 Cor. 15, 29), die des Islam sogar mit moralisch Unstatthaftem, besonders im Charakter Muhammeds; nur das Leben Buddhas und die Entstehung seiner Religion ist frei von solchen Flecken. Wie viel ist in religiösem Interesse in den Schriften des A. und N. T. sowie in der muhammedanischen Tradition (Sunna) gefälscht worden (von tendenziöser, dem ursprünglichen Sinn widersprechender Schrifterklärung ist auch der Buddhismus nicht frei; vgl. Köppen „die Religion des Buddha" S. 338 ff.).

Drews leitet S. 205 „die Vermenschlichung des Gottes Jesus" von dem Bedürfnis der ursprünglichen Apostel Paulus gegenüber ab, einen Meister zu haben, dessen Schüler zu sein als Merkmal eines echten Apostels angesehen werden konnte. Welche unnatürliche Verdrehung der einfachen Thatsache, dass die 12 Urapostel wirkliche Jünger des historischen Jesus waren! Das Umgekehrte ist das Richtige: Erst Paulus hat den ursprünglichen Aposteln gegenüber, die nur den „Christus nach dem Fleisch" kannten, den Christus nach dem Geist gepredigt. Drews fährt fort (S. 205): „Um dies Bedürfniss (des Paulus gegenüber den Uraposteln) zu befriedigen, musste J. in die geschichtliche Wirklichkeit herabgezogen werden"(!). Drews spricht S. 206 von einer Vergeschichtlichung des Jesusglaubens. Wo in aller Welt ist solche Vergeschichtlichung einer Idee nachzuweisen? Sie ist nichts als Drewsche ad hoc gemachte Fiction.

Drews fährt fort: „Das Christenthum war ursprünglich aus dem Gnosticismus (Mandäismus) hervorgegangen" (S. 206). Drews stellt hier ganz bekannte Verhältnisse auf den Kopf. Denn dass das Christenthum (m. A. des 4. Ev. und der s. g. Briefe des Joh.) das Prius und der Gnosticismus das Posterius ist, weiss jeder Student aus dem Colleg über Kirchengeschichte, ebenso dass die unweit des persischen Meerbusens noch heut hausende Secte der Mandaeer (d. i. Gnostiker) oder Sabier (d. i. Täufer), welche den Täufer Johannes, nicht Jesus, als den wahren Propheten verehrt, nichts zur Entstehung des Christenthums beigetragen hat, vielmehr ihm feindlich gegenüberstand. Ebenso falsch ist S. 207, dass die Gnostiker die Unfähigkeit des Menschen lehrten, von sich aus das religiöse Heil zu erlangen; sie lehrten im Gegentheil, dass der Mensch von Natur gerettet (Luth.: selig) werden könne (griechisch: sozesthai füsei). „Babylonischer Götter- und Gestimglaube, parsische Mythologie und indische Seelenwanderungs- und Karmalehre verschlangen sich in ihm (dem Christenthum) mit jüdischer Theologie und vorderasiatischen Mysteriengebräuchen, und durch das Ganze wehte ein Hauch der hellenistischen Philosophie" u. s. w. (S. 208), ganz das grande genus dicendi der modernen Gelehrtenberedsamkeit, welches äusserlich ebenso prunkhaft auf dem Kothurn einherschreitet wie es innerlich hohl ist. Babylonischer Einfluss auf den Gnosticismus ist noch von keinem Assyriologen nachgewiesen worden. Auch den Gnostikern gegenüber soll die Idee der menschlichen Persönlichkeit Jesu als Nothbehelf von der Kirche erfunden sein (S. 210 f.). Drews weiss, dass das 4. Ev. wahrscheinlich in Ephesus mit Erinnerung an den Logos des alten griechischen Philosophen Heraklit geschrieben ist, unbewiesen und historisch falsch, wie oben (S. 88, 2. Note) gezeigt. Von der Logosidee des Heraklit weiss die Geschichte

der Philosophie nichts (vgl. Zeller). Der Unterschied des 4. Ev. von den 3 ersten soll nur ein gradueller sein (S. 214); nein, es giebt, wie oben zehnfach bewiesen, in der ganzen Geschichte keinen grösseren specifischen Gegensatz. Richtig ist dagegen S. 215, dass der Christus des 4. Ev. zwischen erhabener Wahrheit und gespenstischer Unnatur hin- und herschwankt. Diese erhabene Wahrheit ist aber keine geschichtliche Wirklichkeit. Gleich darauf verfällt Drews wieder auf seine Lieblingsidee, dass die Gestaltung der Persönlichkeit dem Cultgott Jesus ein solches Übergewicht über seine göttlichen Concurrenten Mithra, Attis u. s. w. verschafft habe, dass diese neben Jesus zu inhaltsleeren Schemen verblassten.[1]) Aber nicht die „Gestaltung der Persönlichkeit" war der Grund, sondern die wirkliche Persönlichkeit selber. Ausserdem wird hier ganz Verschiedenartiges zusammengeworfen; Mithra, Attis u. s. w. sind ursprünglich Naturgötter und wurden später zu Halbgöttern herabgesetzt; J. aber war ein menschlicher Religionsstifter, welcher später zum Gott gemacht wurde. Dass die Idee der Gottmenschheit im Christenthum in ihrem Kern „heillos verdorben, getrübt, verbogen und entstellt" sei (S. 216), ist übertrieben; aufgeklärte Philosophen, wenn auch nicht Theologen, haben in Christo das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit gesehen (so Kant), oder eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit gelehrt (so Schelling und schon die alten alexandrinischen Kirchenlehrer), oder gefordert, das, was die Kirche von Christo lehre, auf die ganze Menschheit zu übertragen (so Strauss). Sie haben also die richtige Grundidee des Christenthums

1) Die Behauptung der wahren Menschheit Jesu sei nur eine nachträgliche Anbequemung an die äusseren Verhältnisse (S. 216). Sie sei ein Erzeugniss des religiösen Massengeistes (Phrase!). Der historische Jesus sei später als Paulus (S. 217); nimmermehr, der vergöttlichte paulinische ist der spätere.

anerkannt und gegen die unwissenschaftliche Fassung der Kirchenlehre protestirt. Freilich wird es immer ein Zankapfel zwischen Theologen und Philosophen bleiben, ob es denkbar ist, dass die Idee der Menschheit sich in einem Individuum vollkommen verwirklicht, was die heutige Theologie immer noch annimmt, die Philosophie aber von je her geleugnet hat.

Aus dem in dithyrambischem Schwung aufgebauschten Schlusskapitel S. 216 ff., welches oft Gesagtes wiederholt und in seiner Maaslosigkeit sich selber das Urtheil spricht, hebe ich den richtigen Satz hervor, dass der historische Jesus für uns kein religiöses, sondern nur ein historisches Interesse hat; aber eben die historische Forschung beweist seine Persönlichkeit. Drews preist die katholische Kirche, [1]) weil sie den Geist des ursprünglichen Christenthums am treusten bewahrt habe; nein, erst die Reformation hat ihn wieder ans Licht gebracht. Tritt nicht das protestantische Princip von dem normativen Werth der Bibel dem katholischen auf Geschichtsfälschung beruhenden Traditionsprincip entgegen? Den Protestantismus, der die Religion des Paulus verwerfe (S. 228, eine unglaubliche Fälschung; Keiner hat Paulus so nahe gestanden wie Luther) nennt Drews ganz unhistorisch, weil er die Evangelien für das Ursprüngliche ausgebe; aber der Protestantismus hat immer die paulinischen Briefe für ursprünglicher als die Evv. erklärt. Die Pflege des inneren Christus, welche Drews S. 226 fordert, haben schon Paulus (Röm. 6, 4 ff., Col. 2, 12; 3, 1—4) und die christlichen Mystiker aller Zeiten gepredigt. [2]) Dass die Religion der

1) Es ist merkwürdig, dass protestantische Gelehrte, die mit ihrer Kirche zerfallen sind, oft mit dem Katholicismus liebäugeln.

2) Vgl. die Sprüche des Angelus Silesius:

Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren,
Und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren.
Das Kreuz auf Golgotha kann dich nicht von dem Bösen,
So es nicht auch in dir wird aufgericht', erlösen.

Kirchenlehre nur eine niedrige Provinz im menschlichen Geistesleben einnimmt (S. 227), hat verdeckt schon Hegel gelehrt (das Christenthum habe die absolute Wahrheit, aber nicht in der absoluten Form, welche die Philosophie habe), deutlicher sprechen es die alten Gnostiker, ja auch die alexandrinischen Kirchenlehrer Clemens und Origenes aus [1]), welche zwischen Glaubenden und Wissenden als zwei verschiedenen Standpunkten ebenso unterscheiden wie Strauss Glaubenslehre I. S. 356. Aber dem Princip des Christenthums widerspricht ein solcher Gedanke; alle Christen sollen von Gott gelehrt sein (Joh. 6, 45; vgl. Jerem. 31, 34); wie in Christo nicht ist Grieche und Jude, Herr und Knecht, Mann und Weib (Gal. 3, 28), so auch nicht Gelehrter und Ungelehrter, und jene Anschauung von zwei Bildungsständen kann nur als ein Rückfall in den Standpunkt der alten Welt angesehen werden, welche ebenso Bildungsscheiden, wie Völkerscheiden und Ständescheiden hatte. Richtig ist, was Drews von der vorsichtigen Ausdrucksweise der heutigen Theologie sagt (S. 229), welche durch den Ausdruck „lebendiger Gott" (so Schleiermacher) einerseits dem begrifflich undenkbaren persönlichen Gott, andererseits dem bei den Kirchenbehörden anrüchigen philosophischen, immanenten, d. i. pantheistischen Gott aus dem Wege gehen möchte. „Die Zeit des dualistischen Theismus ist abgelaufen; die Zeit des Monismus ist angebrochen." Dies unterschreibe ich ohne Bedenken.

Von den übrigen Partieen des Drewschen Buches erwähne ich nur das Markanteste. Das erwürgte Lamm Apoc. 5, 6 erinnert Drews an das Selbstopfer des indischen Agni, wobei die Klangverwandtschaft mit dem lateinischen agnus (Lamm) mitgespielt haben soll (S. 100 f.). Agnus Dei (das

1) Auch Paulus 1 Cor. 2, 6 kennt eine Weisheit für die Vollkommenen.

Lamm Gottes) habe ursprünglich Agni deus (der Gott Agni) geheissen (S. 102). Das „Zeichen", womit die Frommen Jes. 66, 19 (falsch gedeutet); Ezech. 9, 4 gekennzeichnet werden, wird S. 106 ganz willkürlich und ohne jede Grundlage im Text mit dem Kreuzeszeichen identificirt, um dies als vorchristlich zu erweisen. Moses soll in der Schlacht mit den Amalekitern (2 M. 17, 8 ff.) seine Hände in Kreuzesform ausgebreitet haben; letzteres erdichtet. In Alexandrien soll man Serapis bei der Zerstörung seines Tempels mit ausgebreiteten Armen, also in Kreuzesform (!) vorgefunden haben. Der Hammer des Thor, eines Gottes der Deutschen, wird mit dem Kreuz identificirt (S. 107; dies hat einmal ein nordischer König gethan, um seine Unterthanen zu täuschen). Auch der achtstrahlige Stern, der auf Münzen der römischen Kaiserzeit (ja schon in den alt-babylonischen Keilinschriften) als Zeichen der Sonne erscheint, soll ein verdoppeltes Kreuz sein (S. 108)! Auch das altchristliche Monogramm ☧, welches nichts als Zusammenziehung der beiden ersten Buchstaben von ΧΡΙΣΤΟΣ (Christus) ist, soll als Kreuz „offenbar" vorchristlichen Ursprungs sein. Drews will es u. A. von dem hieroglyphischen Henkelkreuz ableiten, was „Leben" bedeutet und ganz anders aussieht. Das Kreuz habe sich als Zeichen der Erhöhung noch in der heutigen Notensprache erhalten (so S. 109 nach Winckler!). Ausser Zweifel sei, dass das Kreuz zu den beiden Hölzern in Beziehung stand, mit welchen man in der Urzeit Feuer machte (S. 110). Auch im A. T. soll man dem Kreuz als Erkennungszeichen der Israeliten begegen (S. 111). Ich fordere Drews auf, die Stellen zu bezeichnen; die oben angeführten aus Jes., Ez. und 2 M. beweisen nichts. Das Kreuz der (ihrem Ursprung, ihrer Lehre und ihren Gebräuchen nach immer noch wenig aufgeklärten) Mandaeer hält Brandt „die mandäische Religion" S. 117 f. für nicht zusammenhängend mit dem christlichen.

Falsch ist, dass im Galater- und Epheserbrief die Christen durch dies Zeichen auf Stirn, Händen und Füssen vor Gott versiegelt werden (er scheint die Stigmatisirung des Paulus Gal. 6, 17 [1]) zu meinen); aber weder hier noch Eph. 1, 13 f. steht ein Wort vom Kreuz. Für die Kenntnisse Drews im Hebräischen ist es bezeichnend, dass er *reêm*, was Büffel bedeutet, überall nach Luther mit Einhorn übersetzt, wiewohl dies fabelhafte Thier längst aus der Bibelerklärung ausgemärzt ist. Der auf Keilschrifttafeln abgebildete assyrische Wunderbaum, der mit den Bäumen im Paradiese 1 M. 2 verglichen wird, hat für Drews die Form eines mehrarmigen Kreuzes (S. 113), ganz aus der Luft gegriffen, ebenso der Baum, unter welchem Buddha sich Jahre lang der Contemplation hingab. Der Fichtenbaum des Attis, der Maibaum der Germanen (einfache Symbole der Blüthe der Natur) werden S. 113 f. mit dem Kreuze verglichen, welches ursprünglich als Baum des Lebens (nirgends im N. T. wird es so aufgefasst) Symbol der Erlösung gewesen sei. Die beiden Stäbe, welche kreuzweise in das geschlachtete Passahlamm gesteckt wurden, seien als Kreuz Zeichen der Versöhnung mit Jahwe! (S. 114). Ist dies noch zurechnungsfähige Beweisführung? Das Kreuz wird von Drews zu einem Symbol des Feuers und Lebens gemacht, während es sich doch einfach aus der römischen Praxis bei der Hinrichtung von Verbrechern erklärt.

Den Brief an Philemon rechnet er S. 117 unter die Pastoralbriefe! Jeder Candidat der Theologie würde mit den Blössen, die sich Drews in der Bibelkunde und im Hebräischen giebt, im Examen durchfallen. Dies hindert ihn aber nicht, über die schwierigsten Probleme der Bibelkritik mit der Sprache der Unfehlbarkeit abzuurtheilen.

---

1) Die Mahlzeichen Christi, die er am Leibe trägt, sind die Wunden, die er sich bei den Verfolgungen zugezogen hat (vgl. 1 Cor. 15, 32; 2 Cor. 11, 23—27.

S. 119: Der Prophet Daniel ist eine ebenso erfundene Persönlichkeit wie Henoch, wobei ihm entgeht, dass Daniel von Ezech. 14, 14 als Person genannt wird. Ferner: Josua sei der Name eines altisraelitischen Gottes; beweislos aus der Luft gegriffen. Eine Textfälschung ist die Übersetzung von Gal. 1, 12 (S. 121), dass der Heiland sich dem Paulus persönlich offenbart habe; statt persönlich steht da „in mir" (also innerlich, also nicht persönlich). 1 Cor. 15, 5 ff., wo die Erscheinungen des Auferstandenen aufgezählt werden, soll interpolirt sein, durch nichts zu beweisen. Der doppelte Aufenthalt des Paulus in Jerusalem Gal. 1, 18 f., 2, 1, während dessen er sicher mit den Urapposteln über Jesus gesprochen, sowie die Person des Jakobus, den Paulus Gal. 1, 19 den Bruder des Herrn nennt (was nicht christliche Bruder-Verwandtschaft ist [1]), wie Drews glauben machen möchte) beweisen unwiderleglich für Jesus als historische Person. Das Christenthum war nach Drews ursprünglich nichts als vergeistigter Adoniscultus, das schliesst er aus der Feier des sterbenden und auferstehenden Adonis (d. i. der von ihm repräsentirten, verwelkenden und wieder aufblühenden Natur), die er mit dem Sterben und Auferstehen Jesu vergleicht (S. 133). Aber das christliche Absterben für die Sünde und Erwecktwerden zu einem neuen Leben (Röm. 6, 4—14) sind Vorgänge des Inneren, nicht der Aussen-Natur. Ein Sohn des Adonis heisse Golgos (S. 134), was griechisch = Kegel sei und nach hebräischer Pluralform mit Golgatha stimme. Aber nicht im Griechischen, sondern im Hebräischen bedeutet gilgal (so!) Kreis, und was will er mit der hebräischen Pluralform? Diese müsste gilgelôt lauten. Die Stelle ist

1) Drews deutet freilich auch die Mutter Jesu unter dem Kreuz Joh. 19, 25 als Symbol der Gemeinde! Den „Bruder des Herrn" möchte er für späteren Zusatz erklären, pure Willkür. Auch das Abendmahl 1 Cor. 11, 23 ff. soll Einschiebsel sein.

ein Beispiel echt modernen Schwindels, der heutzutage, besonders bei den Jüngeren, immer weiter um sich greift. Das griechische dikaiûn übersetzt er S. 135 falsch mit der katholischen Exegese durch „gerechtmachen"; es ist aber Übersetzung des hebräisches hiṣdîḳ, was „für gerecht erklären, d. i. freisprechen" bedeutet. „Wenn Paulus Jesum als vom Weibe geboren (Gal. 4, 4) bezeichnet, so dachte er (nach Drews) hierbei doch nicht an eine concrete Persönlichkeit, sondern einzig und allein an die Idee des fleischlichen Messias" (S. 137); aber „vom Weibe geboren" bezeichnet einen wirklichen Menschen und keine Idee. Verfehlt ist die Vergleichung Christi mit dem platonischen Eros im „Gastmahl" S. 144 f.; die Ideen sind grundverschieden, wenn sie auch als „Mittler" zwischen Gott und Menschen übereinstimmen. Drews sagt S. 151: „Man mache sich doch einmal klar, was für ein Übermaas von Kritiklosigkeit, Unklarheit und Verstiegenheit dazu gehört, einen vor nicht langer Zeit verstorbenen Menschen, der noch deutlich in der Erinnerung seiner Zeitgenossen und nächsten Angehörigen lebt, zu einem Heros und Halbgott, nein zum weltschöpferischen Princip emporzuphantasiren." Dies ist aber bei einer so visionären Natur wie die des Paulus war, der Jesum persönlich nicht gekannt hat, und in einer Zeit, in welcher die Masse des Volks, ja auch ein grosser Teil der Gebildeten wundersüchtig in ekstatischen Erlebnissen aufging, nicht undenkbar. Es wird uns nur sehr schwer, uns in diese Zeit zu versetzen. Auch ist der paulinische Christus nicht ohne Mängel; Col. 1, 24 ist von Mängeln der Leiden Christi die Rede, welche Paulus ergänzt. Auch der Ausspruch des Paulus 1 Cor. 15, 17: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel" setzt eine Persönlichkeit voraus und ist nicht mit der, reine Naturvorgänge abbildenden, Auferstehung des Adonis, Attis, Dionysos, Osiris

gleich zu setzen. Dass wir durch Paulus über den historischen Jesus nichts erfahren (S. 154), ist eine Unterschlagung der offenkundigen, öfter als einmal angeführten Zeugnisse des Paulus über ihn (1 Cor. 11, 23; 15, 3 f.; Gal. 4, 4). Den Kern seiner Lehre, die Idee des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes, habe das Christenthum aus der Naturmystik der umwohnenden Völkerschaften entlehnt, und da diese arischen Ursprungs sei, könne man sagen, dass J. ein Arier gewesen sei. Immer dieselbe Verwechselung des Naturprocesses der Naturreligionen mit dem sittlichen Process des Christenthums. Wie kann Drews eine so unwahre Angabe in die Welt schleudern, wie die, dass die Christen vor Annahme dieses Namens (Ap. G. 11, 26) Jessäer geheissen haben (S. 156)? Es erscheint ihm bedeutsam (S. 156), dass Nazaret wenig(?) südlich von dem syrischen Afaka, dem Hauptsitz des Adoniscultus, lag. Das Pfingstwunder Ap. G. 2 mit dem Sprechen der Apostel in verschiedenen Sprachen vergleicht er mit dem Vortrag Buddhas, welchen Jeder in seiner eigenen Sprache zu hören glaubte; aber in jenem liegen Sprachverschiedenheiten, in diesem nur Dialektverschiedenheiten derselben Sprache vor, die ein Verstehen nicht durchaus ausschliessen. Stephanus (Ap. G. c. 6 f.) verdanke der Astrologie seine Existenz und weise auf das Sternbild der Krone (griech. stephanos) hin (S. 157), nichts als geistreich klingendes Blendwerk. Messias bedeute nichts als Mensch, weil die ersten Menschen im persischen Religionsbuch Zendavesta Meshia und Meshiana heissen (S. 89), und ihr Wohnort Heden sei = Eden 1 M. 2. Aber schon oben ist gesagt, dass in die jüngeren Bestandtheile des Zendavesta jüdische Ideen und Namen hineingetragen sind. Wie kann Drews es wagen, eine so sichere Ableitung wie die von mshiach (Gesalbter) zu ignoriren! Das griechische chriein (salben), woher Christus kommt, hänge (meint Drews)

mit dem griechischen charis (Anmuth), einem Beinamen der Aphrodite (aber die Chariten sind vielmehr ihre Begleiterinnen) zusammen (S. 90), eine unerhörte Etymologie! Das Abendmahl bringt er mit dem Opfer zusammen, welches dem indischen Feuergott Agni dargebracht wird; aber das Abendmahl des N. T. ist ursprünglich kein Opfer, sondern eine Gedächtnissfeier, auch hier ein schädliches Schweifen in die Ferne, da doch der Zusammenhang des Abendmahls mit den griechischen Mysterien weit näher liegt und weit überzeugender ist. Melchisedek (1 M. 14, 18 ff.) soll ein alter Gott sein, der dem phönicischen Moloch entspricht (S. 92 f.), während er nichts ist als eine priesterliche tendenziöse Darstellung der Abhängigkeit des Abraham und seiner Nachkommen vom jerusalemischen Priesterthum. Meni Jes. 65, 11, ein babylonischer Gott, soll kein anderer als der kleinasiatische Mondgott Mên sein; aber Mên (Monat) ist griechisch, Meni (Bestimmung) aber semitisch! Auch den Manu in den Veden identificirt er damit. Man würde sich wahrlich mit Widerlegung so luftiger Analogien nicht abgeben, wenn sie nicht in Verbindung mit dreistem Auftreten die grosse Menge verblendeten. Aharon soll Personification der Bundeslade (hebr. *arôn*) sein, aber die Wörter haben gar nichts mit einander zu thun (vgl. über Aharon meine Erklärung hebr. Eigennamen im Anhang zu meinem Esra-Nehemja). Grundfalsch ist folgende Behauptung (S. 94): „Jedenfalls ist das sog. Abendmahl nicht erst später in den Mittelpunkt der religiösen Bethätigung getreten, sondern hat von Anfang an (nach Drews schon vor dem Christenthum) diese centrale Stellung im Cultus derjenigen Secten eingenommen, aus denen das Christenthum sich entwickelt hat. Es ist die Keimzelle gewesen, woraus die christliche Weltanschauung erwachsen ist." Diesem die Geschichte einfach auf den Kopf stellenden Gerede gegenüber genügt es auf die That-

sache hinzuweisen, dass das Abendmahl nach den 3 ersten Evv. bei dem letzten Passahmahl, welches J. mit seinen Jüngern hielt, eingesetzt wurde. Die Deutung von Brot und Wein auf Leib und Blut Christi ist erst paulinisch und geht, wie oben gezeigt, wahrscheinlich auf griechische Mysterien zurück, und Jesus hat ursprünglich nichts als eine einfache Passahmahlzeit mit seinen Jüngern gehalten. Freilich behauptet Drews unbewiesen und unbeweisbar: die Evangelien liessen das Abendmahl mit dem Passahmahl zusammenfallen, weil hierbei ursprünglich ein Mensch verzehrt wurde (reine Erdichtung), der als Erstgeborener die Stelle des sich selbst zum Opfer darbringenden Gottes einnahm. S. 95 f. wird mit noch höherem Schwunge fortphantasirt und etymologisirt, aber sapienti sat! [1]) Nur die Parallelisirung der 12 Apostel mit den 12 Gefährten des Jason (nach Drews = Jesus), die das goldene Vliess holten, und mit den 12 Zeichen des Tierkreises sei aus diesem Zusammenhang noch festgenagelt.

Der betlehemitische Kindermord Mt. 2 sei aus der Klage der Weiber um den ermordeten Adonis, dessen Hain in der Nähe von Betlehem lag, bei Mt. umgedeutet (S. 54). Nichts leichter für Drews als solche Umdeutungen, wiewohl eins mit dem anderen gar nichts zu thun hat, und der Kindermord sich einfach aus dem A. T. erklärt (vgl. zu Mt. 2). Das Allertollste ist aber die Deutung von Jes. 7, 14 (eine junge Frau wird schwanger werden und einen Sohn gebären). Hier sagt Drews wörtlich S. 54: Jesaja

---

1) Dass Drews Hebräisch so gut wie gar nicht versteht, glaube ich öfter als einmal bewiesen zu haben; dass es aber mit seinen Kenntnissen des Griechischen nicht viel besser steht, beweist ausser anderem schon Bemerkten seine Angabe S. 96, dass iasthein „heilen" bedeutet. Es heisst aber iasthai. Auch ägyptisch möchte Drews zu verstehen scheinen, fällt aber auch hier hinein: psonthomphanech (LXX zu 1 M. 41, 45) bedeutet nicht Welterretter (Drews S. 45), sondern der Retter des Lebens.

geht unter Zuhülfenahme zweier Zeugen zu einer Prophetin und schwängert sie, um sein Wort wahr zu machen. Nun höre man wie die Sache sich verhält. Nicht in c. 7, sondern c. 8, 3 vor der Geburt eines ganz anderen Sohnes (!) geht Jesaja nicht zu einer (beliebigen) Prophetin, sondern zu der Prophetin, d. i. zu seiner Frau, nicht um sein Wort wahr zu machen, sondern um durch den Namen des zu gebärenden Knaben (Eilebeute-Raubebald) das Schicksal der beiden Judaea feindlichen Mächte, des Reiches Israel und Syriens anzudeuten. Ist eine zugleich leichtsinnigere und dreistere Verdrehung einer Bibelstelle denkbar? — Die Stelle Jes. 60, 1 (Mache dich auf, werde Licht!), die sich auf die Rückkehr der Exulanten bezieht, deutet Drews auf die Neugeburt der Sonne, die Dreizahl der Magier Mt. 2 auf die drei Sterne im Gürtel des Orion (S. 55). Das semitische Ba'al oder Bel (Herr) und das indogermanische bel (weiss), die gar nichts mit einander zu schaffen haben, werden identificirt (S. 58). Dass Jesus in der Nacht im Stall geboren wird, vergleicht Drews mit der Entstehung des Agni (d. i. des Feuers) in der finsteren Höhlung des Bohrloches bei den Indiern (S. 62). Den Stall in Betlehem vergleicht er mit dem Stall in den Veden (dem ältesten indischen Religionsbuch), in welchen es heisst, dass die Menschen wie Kühe in dem warmen Stall zu Agni zusammenströmen (S. 63). „Die Sonne beginnt zur Zeit des Wintersolstitiums ihren Lauf zwischen Ochs und grossem Bären, der im Alterthum auch als Esel gedeutet wurde" (S. 64), daher Ochs und Esel auf Bildern bei der Geburt Jesu! Mehr dergleichen wahrhaft empörende astrale Ausdeutungen kann man S. 64 nachlesen.

Besonders macht sich Drews mit den Mandaeern, einer schon oben besprochenen Secte unweit des persischen Meerbusens zu schaffen; ich glaube aber das Recht zu haben, aus seiner Unkenntniss des Hebräischen zu schliessen,

dass er von dem schwierigen aramäischen Dialekt derselben wo möglich noch weniger versteht. So spricht er S. 72 von einem mandäischen mit dem indischen „Mensch" oder „grosser Mensch" von ihm willkürlich gleichgesetzten Menschensohn, dem wir auch in der jüdischen Apokalyptik (Daniel, Henoch, Esra) begegnen. Aber der Menschensohn Dan. 7 ist keine Person, sondern Symbol der hebräischen Theokratie. Erst in dem Buch Henoch aus dem 1. Jahrhundert vor Chr. und in der Apocalypse des Esra (etwa 100 nach Chr.) ist er durch Missverständnis zu einer Person geworden. Über den mandäischen Sohn des höchsten Gottes Hibil Ziwa, im welchen Drews ganz willkürlich eine Form des babylonischen Marduk sieht, herrscht noch grosse Unklarheit. [1]) Für seine Behauptung, dass die mandäische Religion viel Indisches enthält (S. 72), wäre ein Beweis dringend nöthig gewesen; Brandt „die mandäische Religion" weiss von solchem Zusammenhang nichts. Mit dem indischen Feuergott Agni bringt er (S. 73) Jes. 11, 4 zusammen, was er ganz falsch so übersetzt: Er wird seine Gegner mit dem feurigen Hauche seines Mundes versengen. Es ist aber zu übersetzen: Mit dem Hauch seiner Lippen tödtet er den Frevler. Aus dieser seiner falschen Übersetzung schliesst Drews, dass der Messias „deutlich" eine Feuergottheit ist!! S. 75: „Bekanntlich hat J drei Väter, Jahwe (erscheint unter diesem Namen nirgends als Vater Jesu), den heiligen Geist und Joseph." Letzteren vergleicht er S. 76 mit Hephästos, dem Vater des Hermes, der ebenso wie Jesus Mittler zwischen Himmel und Erde sei. Maria, die Mutter Jesu, sei unter dem Namen Maya die Mutter Agnis, auch Mutter Buddhas und des grie-

1) Nur soviel scheint sicher, dass Hibil Umbildung des hebr. Hebel (= Abel) ist, so wie seine Brüder Schitil und Anosch aus den hebr. Schet und Enosch (Gen. 5) entstanden sind. Schitil (Setzling Gottes) sieht aus wie die ursprüngliche Form der hebräischen gegenüber.

chischen Hermes. Sie sei (S. 77) gleich dem persischen Mihr, was er mit Liebe und Himmel übersetzt, was aber Liebe und Sonne bedeutet, und gleich der griechischen Myrrha und der hebräischen Mirjam. Willkür, nichts als Willkür! Jesu Familienleben spiele sich ursprünglich im Himmel ab und sei erst später in das Irdischmenschliche und Kleinbürgerliche herabgezogen worden (S. 77). Jesus sei wie Attis, Adonis, Jasios nicht bloss der Sohn, sondern auch der Geliebte seiner Mutter, was Drews aus der Sprachverwandtschaft von Jesus und Jasios, dem Geliebten seiner Mutter Maja, schliesst (ein kaum glaublicher Schluss!). Phereda (Taube) soll die chaldäische Wurzel von Aphrodite (mit ihrem Taubenwagen) sein (S. 78); aber Pherida (so!) ist vielmehr neu-hebräisch und bedeutet „Taubenjunges" (vgl. Buxtorf lex.), und Aphrodite ist wohl nichts als Gräcisirung von Astarte. Die griechische (uneigentliche) Bezeichnung der Taufe als Erleuchtung bringt er mit der Geburt des Feuergottes zusammen (S. 79). Johannes der Täufer sei der babylonische Wassergott Oannes, mit dessen Cult die Taufe in Verbindung stand (S. 81); unbewiesen und unglaublich. „Die Sonne beginnt ihren Jahreslauf mit einer Taufe, indem sie alsbald nach ihrer Geburt in die Tierkreiszeichen des Wassermanns und der Fische eintritt, und dieses uranische (d. i. himmlische) Wasserreich, in dem die Sonne jährlich gereinigt wird, ist der himmlische Jordan", welchen er S. 81 mit dem ägyptischen *jaro* Fluss zusammenbringt (aber *jaro* ist nicht = Jordan, sondern ist das hebräische *je'ôr*, was vom Nil gebraucht wird; Jordan hat eine ganz andere Etymologie). „Johannes der Täufer und Jesus bezeichnen die beiden Hälften des Jahres und repräsentiren die Sonne als absteigendes und aufsteigendes Gestirn" wie Kaleb und Josua, wie Nergal und Tammuz (wieder ganz ohne Beweis). Elias sei (auch etymologisch) derselbe wie der griechische Helios (S. 83)!

Wenn J. aus dem halb-heidnischen Galilaea kommt, so werde damit die ursprünglich heidnische Herkunft des Jesusglaubens angedeutet (S. 85). Moses sei kein anderer als der Mondgott Mên, der indische Manu, der griechische Minos (S. 86); Moses sei nach seinem Namen der Wasserzieher (nein, Moses [1]) ist ägyptisch und bedeutet Kind, Sohn). Kann unwissenschaftlicher Muthwille sich dreister gebehrden? Recht hat Drews darin, dass er in dem Knecht Gottes Jes. 53 eine Einzelperson sieht, nicht wie die jüdischen Ausleger ein Symbol für das jüdische Volk, auch nicht mit den christlichen Auslegern eine Gemeinschaft frommer Israeliten; wenn er aber mit Gunkel die Figur eines sterbenden und auferstehenden Gottes im Hintergrund sieht, so widerspricht eine solche Idee der Dogmatik des A. T. aufs Entschiedenste. Ich kann in der Stelle, die ganz aus dem Zusammenhang herausfällt, nur ein christliches Einschiebsel sehen. In Ps. 22, 17 ist die Lesart „sie haben meine Hände und Füsse durchgraben", welche Drews wegen Unkenntniss des Hebräischen S. 33 beibehält, zugestandenermassen christliche Correctur. [2]) Der hebräische Text hat: Sie umgeben mich, wie ein Löwe meine Hände und Füsse, so dass der Ausdruck „Hände und Füsse" nach semitischem Sprachgebrauch Explicirung des Pronomens „mich" ist. In V. 22 übersetzt Drews wieder falsch „Einhörner" statt „Büffel" und verwerthet sie als Tiere des persisches Gottes Ahuramazda! Ebenso falsch ist S. 33, dass dem Dichter des 22. Psalms das Bild eines Gekreuzigten vorgeschwebt habe, was von der

1) Nach den ägyptischen Namen Tutmoses (Sohn des Tot), Amosis (Mondsohn) zu urtheilen scheint in „Moses" der ägyptische Gottesname gestrichen zu sein. Die von einem hebr. Etymon ausgehende Etymologie 2 M. 2, 10 ist wie fast alle biblischen ganz werthlos.

2) Diese Stelle beweist klar, dass im A. T. christliche Correcturen gemacht worden sind ebenso wie bei Josephus und in den sibyllinischen Orakeln. Ebenso kann Jes. 53 ein christlicher Einschub sein.

soeben als falsch nachgewiesenen Übersetzung von V. 17 ausgeht. „Aufhängen" an mehreren Stellen des A. T., z. B. 2 Sam. 21, 6—9, erklärt er falsch S. 34 von Menschenopfern. Richtig ist aber, dass die Hebräer ebenso wie die anderen semitischen Völker Menschenopfer gehabt haben (vgl. meinen Commentar zu Ezechiel S. XIII). Wie will Drews beweisen, was er „nicht genug betonen kann", dass Jahwe sich erst unter persischem Einfluss von den Göttern der übrigen semitischen Völker abgelöst hat (S. 35)? — Über kein biblisches Buch ist soviel wüstes Zeug geschrieben worden wie über das Buch Ester, und Drews bleibt S. 36 ff. hinter den anderen ebenso wenig zurück wie der von ihm citirte Jensen. Wer sich dafür interessirt, vergleiche Drews S. 36—39 mit meiner Erklärung des Buches Ester. Ich gebe hier nur den Schluss S. 39: Den Evangelisten schwebte in der Leidengeschichte der Brauch des Purimfestes vor; sie schilderten Jesus als den Haman, und Barabbas als den Mardochai des Jahres (!) u. s. w., u. s. w. bis zum Nonplusultra der modernen luftigen Parallelisirungen. Unrichtig nennt Drews das Passah S. 40 ein Neujahrsfest; das hebr. Neujahr fiel in den Herbst wie noch heut bei den Juden; der Anfang des Jahres im Frühjahr, der bei der Passahbestimmung 2 M. 12, 2 auf den 14. Nisan vorausgesetzt wird, ist von Babylon übertragen und erst nachexilisch. Grundlos (nach Drews „völlig deutlich") ist (S. 40 f.), dass die 7 Söhne Sauls, die David hängen liess (2 Sam. 21, 9), mit dem Passah zusammenhängen, aus dem fadenscheinigen Grunde, dass sie zur Zeit der Gerstenerndte starben, in welche auch das Passah fällt. Das menschliche Opfer scheine nur Wiederspiegelung eines göttlichen zu sein (S. 41); umgekehrt: die christliche Idee des Opfers des Sohnes Gottes ist vom menschlichen Opfer ausgegangen. *Jehud* (soll = Juda sein!) übersetzt er falsch „der Einzige"; dies ist im Hebr. *jachîd*.

Abraham kann nicht „hoher Vater" heissen (S. 41), das wäre Abram (besser zu deuten als Vater des Erhabenen, d. i. Angehöriger der Sonne [1]). Israel erklärt er falsch durch „gewaltiger Gott" (Verwechselung mit *êl gibbôr* Jes. 9, 5); es bedeutet: Gott streitet. Isaak (d. i. der Lacher) bezieht er S. 42 auf die Gesichtsverzerrungen des Geopferten; es ist vielmehr Epitheton der Sonne und Isaak ein ursprünglicher Sonnengott (vgl. bei Schiller: es lacht der unbewölkte Zeus). Dass das Judenthum einen leidenden Messias gekannt habe [2]), kann Drews nicht beweisen; es bleibt dabei, dass diese Idee christliches Erzeugnis ist. Armilus (wahrscheinlich Corruption von Romulus, von Drews mit dem persischen Ariman identificirt!) war nach dem Talmud nicht Führer von Gog und Magog (Drews S. 43), sondern kam nach ihnen (vgl. die hebr. Lexica von Buxtorf und Levy). Der samaritanische Messias (Sohn Efraims) und der judäische Messias (Sohn Davids) werden mit unglaublicher Willkür Haman und Mardochai gleichgestellt (S. 44). Dass Jesus als Sohn des Joseph gilt, soll eine Erinnerung an den samaritanischen Messias sein (S. 44 f.), der Sohn des Efraim, des Sohnes Josephs, ist! Drews beruft sich S. 45 auf den ihm geistesverwandten Winckler, dessen Methode ich in der Einleitung zu meiner Erklärung der Bb. Esra und Nehemja S. XXVI ff. gekennzeichnet habe. Nach Winckler ist Joseph „der heroische Niederschlag des Baal von Garizim (soll heissen: Baal ist in Joseph zum Heroen herabgesetzt), ein Ausfluss des Sonnengottes, auf welchen Züge des Tammuz (= Adonis), des Gottes der Frühjahrssonne, übertragen sind." (S. 45). Dergleichen wird als

---

1) Ueber den Namen Abraham vgl. meinen Daniel S. VI Fussnote.

2) Dafür wird als Beweis S. 42 die rein bildliche Phrase angeführt, dass Moses und Aharon in ihrer Eigenschaft als Führer und Hohepriester für das Volk sich aufopfern. Drews spricht darum von einem Opfertod des Moses und Aharon!!

Thatsache vorgetragen, ist aber nichts als willkürliche, unbegründete Mythendeuterei; fingirt sind der Baal von Garizim und Tammus als Gott der Frühlingssonne. Dass Joseph in den Brunnen geworfen wird (1 M. 37) wird in lächerlicher Weise auf die Wintermonate gedeutet, während welcher die Sonne in der Unterwelt weilt! S. 45 f. steht: „Der Bäcker und der Mundschenk, die beiden Mitgefangenen Josephs (1 M. 40), von welchen der eine hingerichtet und der andere begnadigt wird, sind im N. T. zu der Erzählung von den beiden Schächern am Kreuz umgebildet" (Lc. 23, 39 ff.). Kalebs Bruder Schucha (1 Chr. 4, 11 ist Kelub sein Bruder) sei die in das Schattenreich hinabsteigende Sonne, Josua die Frühlingssonne! (S. 47). Timnat-Cheres Jud. 2, 9 (den Begräbnissort Josuas) erklärt er „Verfinsterung der Sonne"; es bedeutet aber „Besitz, Eigenthum der Sonne". In Jefunneh, dem Vater Kalebs (falsch S. 46 „Wendemann" übersetzt; vgl. meine Erklärung der hebr. Eigennamen) sieht Drews das Sommersolstitium, „wo der Hundsstern heliakalisch aufgeht." Widerlegung überflüssig. Gänzlich misslungen ist der Versuch S. 6, einen Einfluss des persischen Ahuramazda auf die Jahweidee nachzuweisen; nur vage Analogieen ohne den geringsten Begriffsgehalt werden gegeben. Unter persischem Einfluss soll die Jahweidee vergeistigt sein; nein dies ist ein Werk der griechischen Philosophie, besonders der stoischen. Dabei sagt Drews *S.* 7: Man gebe doch endlich jeder Religion was ihr gebührt! — Mithra steht in der ursprünglichen persischen Religionslehre keineswegs im Vordergrunde, wie Drews S. 7 sagt, sondern ist ein nicht ursprüngliches Mittlerwesen zwischen dem höchsten Gott Ahuramazda und der Menschheit ähnlich dem Logos bei Philo und im 4. Ev. [1]) Jes. 9, 5 ff. wird S. 9 falsch messianisch ge-

1) In seinem Cultus wurden kleine ungesäuerte Brote in Verbindung mit dem Kelch eines Saftes genossen, worin die Kirchenväter eine Ver-

deutet; die Stelle bezieht sich auf ein schon geborenes Kind, wahrscheinlich auf einen Prinzen (statt „Vater der Ewigkeit" bei Drews ist „Beutespender" zu übersetzen, bei Luther sind es falsch zwei Prädicate). Der Menschensohn (nach alttestamentischem Sprachgebrauch einfach s. v. w. Mensch) Dan. 7, 13 ist wie gesagt nicht der Messias (Drews S. 10), sondern die jüdische Theokratie als Reich der Humanität gegenüber den irdischen, durch wilde Thiere ebendort dargestellten Weltreichen. Mit Unrecht sieht Drews darin persischen Einfluss. Gegen alle Geschichte ist, dass Judaea, ehe es unter die Herrschaft der syrischen Seleuciden kam, Vasall des ptolemäischen Aegyptens gewesen ist (S. 13), ebenso, dass die Juden nach dem Exil den gesammten Geldmarkt und Handel des Ostens beherrschten (S. 14), womit weit spätere Zustände vordatirt werden. Was soll es heissen, wenn er sagt, dass „der persisch(?)-jüdische Begriff" der Weisheit in den Sprüchen Salomos ein halb persönliches, halb stoffliches Wesen ist? Ist denn ein persönliches Wesen als solches nicht auch stofflich? Welches sind die ägyptischen, persischen und babylonischen Bestandtheile, mit denen der Glaube der jüdischen Secte der Essäer vermischt war? (S. 19). Grundfalsch ist, dass die Mandaeer in die Secten der Ophiten, Ebioniten, Peraten u. s. w. zerfielen. (S. 20). Letztere sind selbständige gnostische Secten. Michael (d. i. „wer ist wie Gott?") soll soviel wie Fürst, Herr, König und Gesandter bedeuten! Falsch ist auch, dass Jahwe ursprünglich die Gottheit des Stammes Juda war, er wurde im Reich Israel von je her ebenso verehrt. In Zach. 3 und 6 soll der Engel des Herrn den Hohenpriester Josua zum Messias krönen (S. 23); nein, in c. 3, 5 ist das Subject gar nicht genannt (der Engel

---

spottung des Abendmahls sahen. Aber weder dies noch andererseits Einfluss auf die paulinische Abendmahlslehre ist anzunehmen, da Mithrasdienst zur Zeit des Paulus in der griechischen Welt nicht nachzuweisen ist.

steht nur dabei), und in c. 6, 11 krönt ihn der Prophet: Ungenauigkeit und Incorrectheit auf Schritt und Tritt! Esra 3, 2 soll derselbe Josua (als Vorbild Jesu) die Israeliten aus dem Exil zurückführen; es folgt aber sofort der eigentliche Führer Zerubbabel auf Josua; Josua ist Nebenperson und nur als Priester tendenziös vorangestellt, ja überhaupt erst später hinzugesetzt (vgl. meinen Commentar). Auch syrisch will Drews verstehen, fällt aber auch hier hinein: *naṣarya* soll Wächter heissen (dies bedeutet *naṭûra*); ein Wort *naṣarya* giebt es gar nicht, und *naṣrâja* bedeutet nichts als Nazarener. Dasselbe bedeutet das hebr. nôṣri, es ist durchaus nicht der „völlig gebräuchliche Terminus für Wächter" wie Drews S. 26 ebenso dreist wie falsch behauptet. Jesus und Nazaraeer erklärt er für beinahe gleichbedeutend! (S. 25). Heisst das nicht die Leser in leichtsinniger Weise irreführen? Nazaret ist für Drews eine geographische Fiction, gemacht, um den Namen „Jesus, der Nazaräer in unverfänglicher Weise zu erklären" (S. 26). Aber wenn auch das ganz unbedeutende Nazaret im A. T. und bei Josephus nicht vorkommt, so besteht es doch heute noch, und der Name Nazaraeer ist gar nicht anders als von Nazaret abzuleiten; die oben angeführte Ableitung von Drews stellt die Sache auf den Kopf und verräth sprachliche Unkenntnis. Falsch übersetzt er Zach. 3, 8; 6, 12 *zemach*; es bedeutet nicht Zweig, sondern Spross (ebenso wie *nezer* Jes. 11, 1), d. i. Nachkomme, ist aber nicht „ein Symbol des Erlösers als eines Vegatations- und Lebensgottes" (S. 27).

Ende gut, Alles gut. S. 28 steht zu lesen: „Die Phrase *ta peri tu Jesu* (Lc. 24, 19; Ap. G. 18, 25) „die Dinge betreffend den Jesus", die allem Anschein nach keinen Bezug auf die Geschichte Jesu hat(?!), sondern nur die Lehre über den Jesus meint und jedenfalls(!) ursprünglich nur diesen Sinn gehabt haben kann, lässt auf eine vor-

christliche Form des Jesusglaubens schliessen. Vor Allem aber spricht dafür der Umstand, dass schon beim ersten Beginn des Christenthums uns der Name Jesu in einer Weise entgegentritt, die auf eine lange Geschichte dieses Namens hindeutet, nämlich bei der Austreibung von Dämonen, die auch von Anderen als Jesus erzählt werden." (Diese Anderen treiben doch aber die Dämonen nicht im Namen Jesu aus; damit ist der Drewschen Beweisführung die Grundlage entzogen). Daraus schliesst er, dass der magische Namenzauber (!) seit Alters her mit der Vorstellung des Heilands verknüpft und Jesus ebenso wie der babylonische Marduk ein Name dieses Heilgottes war. Die unmethodische, aller eingehenden Studien bare, auf abenteuerlichen Einfällen basirende Religions- und Mythendeuterei nicht bloss dieses Schriftstellers, sondern ebenso einer ganzen Reihe Anderer kann nicht besser belegt werden.

Kalthoff [1]) findet den Hauptwerth des Christenthums in seinen socialistischen Erfolgen, die er als Ausflüsse von Naturgesetzen zu fassen sucht. Die Theologie solle aus einer liberalen zu einer socialen werden (was für eine Unterscheidung!). Die religiöse Moral des Urchristenthums bezeichne die Waffe, mit der die werdende christliche Gesellschaft ihren Sieg über die Mächte der alten Gesellschaft errungen hat. Die individualistische Geschichtsauffassung der protestantischen Theologie habe kein Verständniss für die socialen Factoren. Die Einseitigkeit sowie die Unklarheit dieses Schriftstellers tritt schon hier zu Tage.

Die „unsägliche Mühe der Evangelienkritik" ist für ihn eine „vergebliche"; am meisten sagt ihm die Urmarcus-Hypothese (d. i. die einer unserem Ev. Marci zu Grunde liegenden Urschrift) zu. „Die Protestanten wagen es nicht, die Religion allein auf die innere Macht der Wahrheit zu

---

1) Ich lege seine Schrift „das Christusproblem" zu Grunde.

gründen, sie machen vor dem historischen Jesus Halt." Vor dem (persönlichen) Christus des theologischen Freisinns sollen die Kirchenväter, das Mittelalter und die Reformationszeit nichts wissen; eine geradezu unglaubliche Unwahrheit! Der Christus der 3 ersten Evv., in dem man die Züge des historischen Jesus zu haben meine, stehe der menschlichen Auffassung nicht um ein Haarbreit näher als der des 4. Ev. (oben eingehend widerlegt). Was die Epigonen der freisinnigen Theologie aus dem Christus der 3 ersten Evv. als historischen Extract glauben herausdestilliren zu können habe nur Werth als Denkmal virtuoser Sophistik (also Strauss, Baur, Zeller Sophisten!). Gegen Jesus als bahnbrechenden Religionsstifter führt er an, dass seine Lehren schon feste Bestandtheile der damaligen geistigen Cultur gewesen seien, wozu das im Schlusscapitel Bemerkte zu vergleichen ist. Dasselbe könnte man mit demselben Recht gegen die ursprüngliche Lehre Buddhas einwenden, die trotz des Mangels an Originalität im Einzelnen, doch colossal bahnbrechend gewesen ist. Der Name Jesus sei für die protestantische Theologie ein leeres Gefäss geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingiesse. Der eine mache aus ihm einen Spinozisten (wer denn? Schleiermacher, der einzige entschiedene Spinozist unter den modernen Theologen, doch sicher nicht), der andere einen Sozialisten (das könnte ausser Kalthoff nur noch Kautzky sein), während die officielle Theologie (womit besonders auf Harnack gezielt ist) ihn als den Repräsentanten aller Bestrebungen hinstelle, die in der preussischen Staatstheologie eine führende Stellung beanspruchen. Dafür giebt Kalthoff als Beleg, Jesus habe sich (nach Harnack) nur gegen den Terrorismus der unberufenen (d. i. der jüdischen) Obrigkeit, nicht aber gegen die berufene (d. i. die absolutistische Obrigkeit der römischen Caesaren) aufgelehnt. Hier hat Kalthoff

Recht, wenn er diese Stellungnahme Harnacks einen Cultus des absoluten Staats nennt; die Bezeichnung der usurpatorischen römischen Behörde, die den heutigen Staatsbehörden entsprechen soll, als der „berufenen" ist eine offenbare Geschichtsfälschung. — Die liberale Theologie soll nach Kalthoff in dem alten Heroencultus weiterleben (d. i. ihn fortsetzen) in dem Glauben an die auf sich selbst gestellten Individuen als die treibenden Factoren der Weltgeschichte, während die Wissenschaft die inneren Zusammenhänge aufsuche und auch die Individuen nicht als vom Himmel gefallene Wunder, sondern als natürliche Wirkungen natürlicher, namentlich soziologischer (warum nicht einfach socialer?) Ursachen betrachte. Der Glaube an den isolirten Heros, diesen Todfeind der Wissenschaft, lebe in der Theologie fort. Aber nie hat eine Theologie, auch die orthodoxeste nicht, Jesum als auf sich allein gestellt, als losgelöst von der Geschichte seiner Zeit aufgefasst, nie als ein schlechthin vom Himmel gefallenes Wunder. Gewiss sind Individuen wie Buddha, Jesus, Luther, Kant treibende Factoren der Weltgeschichte, aber solche, die eine natürliche Entwickelung nun und nimmer ausschliessen. Die psychologische (sollte heissen: historische) Voraussetzung des Glaubens an Jesu Auferstehung sei der pharisäisch-rabbinische (sollte heissen: alttestamentliche) Messiasgedanke (aber dieser kennt keine Auferstehung des Messias); die physiologische Realität (sollte heissen: die pathologische Voraussetzung) derselben sei die Vision, „so dass wir ein Christenthum bekämen, dessen Lebensfähigkeit von Hause aus nur in der Selbstzersetzung seiner ursprünglichen Bestandtheile gelegen hätte, und welches heute, um Christenthum zu sein, alles das negiren müsste, was es in seinen Ursprüngen bejaht und umgekehrt." Was soll das heissen? Ich gestehe, dass mir hier wie auch bei anderen später zu notirenden Kalthoffschen Phrasen

das Verständniss ausgeht, und dass mir zu Muthe ist wie David Strauss, der, wo er eine Schrift des damals noch zur Hegelschen Rechten gehörenden, also apologetischen Bruno Bauer bespricht, sagt, es sei ihm, als wäre er in Fausts Hexenküche (Streitschriften S. 109). Aber solche tiefsinnig klingende, verstiegene, bei Anderen noch weit über die Kalthoffsche hinausgehende Sprache, durch welche die Begriffe nicht klar gemacht, sondern verhüllt werden, so dass nur Schall und Rauch übrig bleibt, ja welche rein darauf angelegt zu sein scheint, durch Unverständlichkeit die Hohlheit des Inhalts zu verdecken, ganz wie ein modernes Finanzgenie seine grösste Force darin setzte, den Etat den Volksvertretern gegenüber möglichst unverständlich darzustellen, solche Sprache, sage ich, ist eine Krankheit der Zeit, die besonders in höheren, auch Gelehrten-Kreisen immer weiter um sich greift und von Jedem, der es mit der Theorie sowohl wie mit der Praxis gut meint, ausgebrannt und ausgeschnitten werden muss. Gerichtserkentnisse sind nicht selten selbst für Juristen unverständlich, ebenso Regierungserlasse und Reden hoher Beamter. Studenten erhalten von Professoren Vorbilder, ja geradezu Anweisungen in der Kunst, unhaltbare Standpunkte und Beweise durch hochtrabende, für den Laien und oft auch für den Gelehrten unverständliche Phrasen zu verschleiern. Wer dagegen auftritt, dem wird alle Bedeutung abgesprochen. Ich wiederhole hier, was ich in der Einleitung zu meiner Erklärung des Buches Daniel S. XVI gesagt habe: Diese Franctireurs in der Wissenschaft erinnern an das Märchen von dem Zaubergarten, dessen Thor von Riesen bewacht wird, welche Eindringlingen gegenüber unaufhörlich Hiebe in die Luft sausen lassen, aber ohne Vertheidigung sofort stillstehen, wenn man auf sie losgeht.

Ich fahre mit der Besprechung Kalthoffs fort. Die Illusion

des Messianismus habe die Vision der Auferstehung Jesu hervorgerufen, dadurch seien immer mehr Leute angezogen worden, und so sei die erste Gemeinde entstanden (also auf Grund einer Illusion). Dass die Orthodoxie einen solchen Ursprung des Christenthums aus den denkbar trübsten und krankhaftesten Erscheinungen des Geisteslebens (d. i. aus Visionen) ablehne, sei wohl zu begreifen. Aber die Visionen sind doch nicht das Einzige, woraus sich die Entstehung des Christenthums erklärt; war Paulus auch Visionär, ja Epileptiker, so schliesst dies eine gewaltige Geisteskraft nicht aus, wie denn mehr als ein Epileptiker (ich erinnere an Caesar und Muhammed) zu den thatkräftigsten Menschen gehört haben. Das Christenthum braucht sich dieser Begleiterscheinung seiner Entstehung ebenso wenig zu schämen wie der Islam, für dessen Propheten zahlreiche Visionen und epileptische Anfälle nach ihrer Entstehung genau beschrieben werden. Nach Kalthoff können Visionen nur spiritistische Klubbs schaffen, aber die Geschichte lehrt, dass sie ebenso wie andere ekstatische Erscheinungen (ich erinnere an das Zungenreden in Corinth 1 Cor. 14) einen bedeutenden Factor in der Entstehung des Christenthums und des Islam gebildet haben.

Nach Kalthoff ist die Kirche das Ursprüngliche, und die Bibel das Abgeleitete; zu solcher die Geschichte auf den Kopf stellenden Behauptung wird er dadurch getrieben, dass er die Person Jesu als reines Produkt der Gemeindephantasie ansieht. Die Schriften der apostolischen Väter (d. i. der auf die Apostel unmittelbar folgenden Kirchenlehrer) sollen zweifellos beweisen, dass Jesus kein historisches Individuum war. Wenn Ignatius bekennt, dass Christus im Fleische war (d. i. als Mensch gelebt hat), so könne dies „gar nichts anderes heissen, als dass die Realität der Kirche behauptet wird." Ist eine grössere

Verdrehung des Sinnes denkbar? „Die beiden Naturen (die göttliche und die menschliche) in Christo seien nichts als der dogmatische Ausdruck für die Doppelnatur der Kirche" (richtiger: der Menschheit). Ist dies auch an sich richtig, so ist mit diesem späteren kirchlichen Dogma, welches im N. T. noch nicht ausgebildet ist, doch nichts gegen den historischen Jesus erwiesen, der in den 3 ersten Evv. ebenso wie alle Menschen bloss Eine Natur, nämlich die menschliche hat. — „Die altchristlichen Schriftsteller haben das Schreiben in der jüdischen Synagoge gelernt. In den literarischen Producten der Synagoge aber war es gang und gäbe, Personificationen zu schaffen, die als die Träger der rabbinischen Gedankenwelt erscheinen. Der ganze Kanon des A. T. hat durch diese literarische Eigenthümlichkeit der Synagoge sein Gepräge erhalten. Vor allen Dingen ist die Idee der Synagoge selbst personificirt in der Gestalt und Geschichte Mosis"; Behauptungen, die ebenso leichtfertig erfunden wie dreist ausgesprochen sind. Welcher christliche Schriftsteller hat das Schreiben in der Synagoge gelernt? Paulus hat zwar rabbinische Bildung, schreibt aber, abgesehen von wenigen Stellen, nicht hebräischen, sondern griechischen Stil. Welche Personification für rabbinische Gedanken hat die Synagoge geschaffen? Wie kann die Synagoge, die erst lange nach dem Exil, als durch die Zerstreuung der Juden der Besuch des Tempels für die Meisten unmöglich geworden war, entstand, dem A. T. sein Gepräge gegeben haben? Wie kann die Idee der Synagoge in Moses personificirt sein? In Moses könnte doch nur die Idee des Judenthums personificirt sein. — Ebjon fasst er als Person, da es doch „arm" bedeutet und in diesem Sinn Name der judenchristlichen Secte der Ebioniten ist (vgl. Lc. 6, 20). — Die Evangelien rechnet er zur apokalyptischen Literatur, wozu sie ebenso wenig wie der Pentateuch gehören. — Unter der Maske

des Pilatus, der für Kalthoff ebenso wenig wie Jesus eine historische Person ist, soll Plinius als Executor seines Herren, des Kaisers Trajan stecken, ebensowie Petrus Personification der römischen Kirche, und Judas Ischariot Personification der in der Kaiserzeit verrufenen römischen Denuncianten(!!) sei, also alle drei keine historischen Personen! — Das Bild des guten Hirten mit dem Schaf (nach Joh. 10), unter welchem Christus in den Katakomben dargestellt wird, symbolisire die jugendliche Christengemeinde, die als der wahre Christus die Schwachen trägt und pflegt (da es doch klar ist, dass der Evangelist an ein Individuum, nicht an die Gemeinde gedacht hat). — Papias soll die Logia nicht als Sprüche Christi anführen; er spricht ja aber ausdrücklich von „Sprüchen des Herrn"! Ebenso falsch ist, dass der Jesus des 4. Ev. die Sprache der neuplatonischen Philosophie redet; es ist vielmehr die Sprache der alexandrinischen Religionsphilosophie, die durch die Stoiker befruchtet ist. Man höre folgende geschichtliche Entdeckung: „Das Judenthum war im römischen Reich der eigentliche Explosivstoff, bei dem die unbezwingbarsten Mächte des Menschenwesens, politische, sociale und religiöse Ideen sich verbündeten, um der Stunde zu warten, wo sie die Gegner die ganze Wucht ihrer Überlegenheit fühlen lassen konnten." Vgl. zu diesem dithyrambischen Schwung das S. 193 Gesagte. „Beide Strömungen (sowohl die der Sclaven im römischen Sclavenaufstand unter Spartacus (73—71 vor Chr.) als auch die der römischen Herren) fanden ihre beste Nahrung und ihre mächtigsten Impulse an der religiösen Ideenwelt des Judenthums. Die Prediger der Revolution brauchten nur die Geister der Makkabaeer zu beschwören." Man denke: Spartacus und die römischen Sclaven begeistert von den Ideen des makkabäischen Judenthums!. Kalthoff spricht von einem „demokratischen Untergrund der messianischen Bewegung";

der jüdische Messianismus sei eine sociale Bewegung. Der Kampf der „religiösen, von den Propheten proclamirten Rechtsidee mit zwei entgegengesetzten Polen, der Gewalt von oben und der Gewalt von unten" sei die Geschichte Christi (vgl. nochmals S. 193). „Die Kirche stösst den proletarischen Communismus der Täufergemeinde aus, nachdem sie doch das Haupt derselben, Johannes, einen älteren Knipperdolling oder Johann von Leiden, kanonisirt." Umgekehrt; die Jünger des Täufers haben die Christen ferngehalten. Und wie kann ein nüchterner Forscher den asketischen Bussprediger Johannes mit den ausschweifenden, aller Sitte hohnsprechenden Wiedertäufern parallelisiren! — Die Dämonischen seien „Messianisten, die durch socialrevolutionäre Ideen in einen apokalyptischen Rausch versetzt wurden" (die Dämonen sind ja aber Gegner Jesu); sie werden mit den Geisslerbrüdern des Mittelalters verglichen (welches ist hier das Tertium comparationis?). „Der Oberste der Dämonen, Satan, versucht Jesus in die trüben Gewässer der utopistischen Schwärmereien, die den radicalen Messianismus überall umfluthen, hineinzuziehen." (Vgl. S. 193). „Die Propheten hatten den Gedanken des socialen Rechts ethisirt, jetzt (im Christenthum) wird er noch humanisirt." Inhaltsleere Antithese! In den Sprüchen Jesu „assimiliren sich die socialen Gedanken der Propheten mit den individualistischen Anschauungen des späteren Judenthums", ebenso stilistisch fehlerhaft wie unklar ausgedrückt und sachlich falsch; was für individualistische Anschauungen will er im späteren Judenthum nachweisen? „Die Sprüche Christi sind praktische Anweisungen darüber, wie der Einzelne aus dem grossen socialen Kampf als Sieger hervorgehen kann" (überall dasselbe Steckenpferd, dieselbe einseitige Auffassung Jesu als eines Socialisten). „Es ist die Naivetät der individualistischen Theologie, dass dieselbe die Überwindung des jüdischen Ritualgesetzes

als Werk einzelner Individuen auffasst." Will Kalthoff leugnen, dass dies vor Allem das Werk des Individuums Paulus gewesen ist? „Aus der Parusie Christi (d. i. der Erscheinung nach seinem Tode) wurde eine Wiederkunft gemacht", als ob beides nicht von vorn herein identisch ist; Wiederkunft (adventus) ist Übersetzung aus der Vulgata, nicht Ausdruck des Grundtextes. Grundfalsch ist, dass schon im 1. Corintherbrief die Idee des katholischen Clerus vorausgesetzt werde. Wenn Kalthoff annimmt, dass das Taufen Lebender an Stelle Verstorbener (1 Cor. 15, 29) erst aus der Zeit Trajans herrührt, so würde daraus folgen, dass er den 1. Cor.-Brief nicht für paulinisch hält. Damit werden wie bei Bruno Bauer der Forschung die letzten objectiven Stützen entzogen, und subjective Willkür tritt an ihre Stelle. „Die Evangelien sind nicht Urkunden der Geschichte eines Individuums, sondern einer socialen Bewegung. Dass Christus litt und starb, war eine sociale Nothwendigkeit der sich aus der Rechtslosigkeit emporringenden Völkerschicht" (er meint: der niederen Volksschicht). Die auf Leiden und Sterben folgende Auferstehung Jesu „ist die Bezeugung der Thatsache (soll heissen: ist das Symbol für die Thatsache), dass die messianisch-sociale Bewegung ihre erste Feuerprobe bestanden hat." Dies nennt er „realistische Geschichtsbetrachtung"; im Gegentheil, es ist zum grossen Teil Verflüchtigung geschichtlicher Thatsachen zu Ideen oder vielmehr zu Kalthoffs Vorurtheilen. In der Flucht des Jesuskindes nach Aegypten Mt. 2 soll eine Erinnerung daran liegen, dass die sociale Bewegung „mit der einen ihrer Quellen nach Nordafrica hinüberwies"; ist eine windigere Behauptung denkbar? „Bei Lc. hat sich das Proletariat schon durchweg Anerkennung errungen", wofür Lc. 1, 52 f. citirt wird! Unaufhörlich wiederholt er, dass die moderne Theologie kein Verständniss für die socialen

Factoren habe, welche die religiöse Bewegung bestimmen. Umgekehrt: die sociale Umwälzung, die durch das Christenthum eintrat, war Folge der religiösen Ideen der Versöhnung der Menschheit mit Gott und der allgemeinen Bruderliebe. „Die Theologie verbaut sich dadurch den Weg zu ihrem Ziele, dass sie das Christenthum aus einem Individuum erklären will, statt dass sie dies Individuum aus den socialen Factoren zu begreifen sucht." Also das Individuum Jesus soll aus socialen Factoren construirt worden sein! „Was wird das für ein Christusbild werden, wenn der Mensch seine Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftskräfte gesammelt haben wird, um in neuen, unerhörten Menschengestalten sein reinstes Wollen, sein höchstes Können und innerstes Lieben zu offenbaren!" Abgesehen von der verstiegenen Sprache, die zugleich eine Vorstellung von Kalthoffs Kanzelberedsamkeit giebt, bemerke ich dagegen, dass dies kein Christusbild mehr, sondern das Urbild der gesammten Menschheit ist.

Die Unklarheit und wissenschaftliche Unzulänglichkeit dieser Bezweiflung der Existenz des historischen Jesus dürfte sich aus dem Vorstehenden sattsam ergeben; ja ich fürchte, dass mehr als Ein Leser schon übersättigt ist. Mir ist es als ausreichend erschienen, überwiegend nur Citate aus Kalthoffs Schrift zu geben; eine Widerlegung habe ich nur in einzelnen Fällen für nöthig gehalten.

Aber der rechte Mann kommt noch, der Mann, welcher keinen Widerspruch erträgt, der Mann, der unbedingten Glauben fordert, und wo sich Zweifel an seiner Unfehlbarkeit erheben, seine Gegner der „Logik der Faust" und „blindwüthigen Kampfgebells" bezichtigt. „Um ihn an den Galgen zu bringen, haben seine Gegner an sich selbst das Harakiri vollziehen müssen." Jedermann, der die Stilgattungen der Gelehrten unserer Zeit einigermassen kennt, weiss, dass Herr Professor Jensen in Marburg gemeint

ist. Sein Standpunkt ist der einer ganzen Richtung unserer Zeit, wenn sie auch nicht überall mit denselben Kraftausdrücken um sich wirft. Er begnügt sich nicht damit, die Existenz von Moses und Jesus zu verwerfen, auch die des Paulus ist ihm in dem Grade zweifelhaft, dass sein Leben aus der Urgeschichte des Christenthums „ebenso auszuscheiden hat" wie das Leben Jesu. Die Paulussage ist nach Jensen eine Variante der Jesussage, sogar der ursprüngliche Name des Paulus Saul wird als unhistorisch verdächtigt, und wenn Jensen aus dem Leben des Paulus „kaum noch etwas Historisches" übrig lässt, so thut er dies nur, von der Wucht der Thatsachen gedrängt, und möchte am liebsten auch dies noch streichen. Da die fast gänzliche Verflüchtigung des Lebens des Paulus das Neue in Jensens Buch „Moses, Jesus, Paulus" ist, fange ich damit an. Jensen rühmt sich, nicht bloss einzelne Parallelen, sondern „lange Reihen paralleler Episoden mit wesentlich gleicher Reihenfolge", „compacte Parallelreihen" zwischen den biblischen Geschichten und der Gilgameschsage [1]) von „aufdringlicher Evidenz" nachgewiesen zu haben. „Die Paulussage ist zum Teil eine Gilgameschsage." Sehen wir uns diese Parallelen näher an. Paulus erblickt (Ap. G. 9, 3; 22, 6; 26, 13) Gottes Sohn (steht nicht da) als ein vom Himmel herabkommendes, sehr helles Licht (nur nach der Ap. G., nicht nach Paulus in den Briefen). Eine Stimme ruft, es werde ihm schwer werden, wider den Stachel zu löcken (d. i. auszuschlagen). Parallel: Gilgamesch träumt von einem sehr hellen Stern, den er nicht abschütteln kann (so). In der Ap. G. 9, 17 und im Gilgamesch-Epos treffen zwei zusammen (das heisst eine Parallele!). Um eine Parallele zur Besänftigung des

1) Eine babylonische Heldensage, in welcher ausser Gilgamesch auch Eabani hervortritt.

Grimmes des Gilgamesch zu haben, schreibt Jensen dasselbe dem Paulus zu, obgleich nirgends etwas von Pauli Grimm zu lesen ist. Dieselbe Textfälschung findet sich S. 40 in der Angabe, dass Paulus nach der Ap. G. von Ananias getauft worden sei, welcher als Täufer des Paulus nirgends bezeichnet wird. Jensen braucht die Fälschung aber um die (höchst fadenscheinige) Parallele auszuklügeln, dass dem Eabani durch Gilgamesch königliche Ehren zu Teil werden. Ferner: „Um sein Leben zu retten, baut Xisuthros (in der babylonischen Sage Prototyp für den biblischen Noah) ein Schiff und hält es bereit, um zu seinem Gott Ea im fernen Westen zu gelangen." Parallel: „Um sein Leben zu retten, soll Paulus auf einem Schiff zu seinem Herrn und Kaiser im fernen Westen (d. i. nach Rom) fahren." Aber Paulus war schon nach seiner Befreiung durch die römische Behörde nicht mehr in Lebensgefahr, und Rom liegt nicht im fernen Westen. Man sieht, wie Jensen den biblischen Text modelt, um Parallelen herzustellen, die factisch nicht vorhanden sind. Ferner: Xisuthros fährt mit seiner Familie über die Wasser der Sintflut hin. Parallel: P. fährt mit seinem Genossen Barnabas über das mittelländische Meer. (Noch andere Parallelen: Jesus fährt mit seinen Jüngern über den See Gennezaret; Elias geht mit seinem Schüler Elisa über den Jordan). Beide Parteien haben Sturm (eine Parallele, die gar nichts für Entlehnung beweist). 2 Kön. 2, 14 übersetzt er, um eine (höchst dürftige) Parallele für den Sturm im A. T. zu gewinnen: Die Wasser des Jordan waren aufgestaut; es steht aber da: das Wasser des Jordan theilte sich. Ferner (S. 42): „Das Schiff des Xisuthros läuft am 7. Tage auf einen als Insel aus dem Wasser herausragenden hohen Berg auf (der Text hat nur „Berg"; der Vergleich mit der Insel ist Mache Jensens). Xisuthros macht 14 Tage nach Beginn der Flut Versuche, um festzustellen, ob das

Wasser genügend gefallen ist. Landung, Opfermahl für die Götter." Parallel in Ap. G.: Nach 14 (weil 2 × 7) Tagen (conventionelle Zeitangabe, vgl. Matth. 1, 17) zeigt sich Land (die Insel Melite = Malta); 2 Lotungen, um die Tiefe des Wassers festzustellen (Ap. G. 27, 28), Abendmahl (Ap. G. 27, 36 steht bloss, dass sie Speise zu sich nahmen). Strandung, Landung, Feuer angezündet. Zweite Parallele: Landung Jesu in Peraea. Jesus steigt nach 6—8 Tagen auf den Berg der Verklärung; ferner: Jesu letztes Mahl mit den Jüngern und Gang nach dem Ölberg. Dritte Parallele: Elias gelangt mit Elisa nach Durchschreitung des Jordan nach Peraea. Opfermahl des Elias auf dem Berge Karmel (dies war kein Opfermahl und fällt lange vor dem Durchschreiten des Jordan). — Ferner: Unter den Plagen vor der Flut der babylonischen Sage befinden sich Schlangen und Fieber. Parallel: Den Paulus beisst (Ap. G. 28) eine Schlange; er heilt einen Fieberkranken. Mit der Bezwingung der Schlange in der babylonischen Flutsage wird ferner S. 43 das Austreiben der Dämonen Mt. 8, 28 ff. parallelisirt. — Ferner: Xisuthros wird vergöttlicht = Paulus wird für einen Gott gehalten (Ap. G. 14, 11 ff.), das ist doch aber keine Vergöttlichung! — Rückkehr der Insassen der Arche nach Babylonien = Rückkehr des Paulus und des Barnabas über das Meer nach Antiochien. — Einfall der Elamiter in Erech = Leute aus Judaea kommen zu Paulus nach Antiochien (Gal. 2)!! — Kampf in Elam = Streit zwischen den Aposteln in Jerusalem (Gal. 2, Ap. G. 15). — Rückkehr Gilgameschs und Eabanis nach Erech = Rückkehr des Paulus und Barnabas nach Antiochien, Rückkehr Jesu nach Galilaea, Rückkehr Ahabs nach Samaria; aber warum nicht noch mehr Rückkehr-Parallelen? — Ein Gärtner hat die Göttin Istar beleidigt, also gesündigt, weil er ihr nicht zu Willen gewesen, und ist darum zu einem Schwächling gemacht worden, der sich nicht rühren

kann. Damit wird der Lahme von Lystra Ap. G. 14 und der Kranke vom Teich Betesda Joh. 5 verglichen, sowie der Weinbergbesitzer Nabot, der dem Ahab nicht zu Willen gewesen ist (1 Kön. 21). Für den Schwächling nimmt Gilgamesch Partei (S. 44) = Jesus heilt den Kranken, Paulus den Lahmen. — Gilgamesch wird von Istar verläumderischer Weise beschuldigt, dass er sie, eine Göttin, verflucht habe = Paulus wird Ap. G. 14, 12 fälschlich für den Gott Hermes erklärt und verläumderisch der Gotteslästerung bezichtigt (letzteres reine Textfälschung, um eine Parallele zu haben). Damit wird ferner verglichen, dass Jesus nach der Heilung des Kranken Joh. 5, wobei er sich als Gottes Sohn bezeichnet (soll eine Gotteslästerung sein) sich den Hass der Juden zuzieht, und dass Nabot 1 Kön. 21 als Gotteslästerer gesteinigt wird! — Eabani stirbt = Barnabas und Johannes Marcus trennen sich von Paulus (Ap. G. 15, 37 ff.), Barnabas verschwindet aus der Geschichte. — Gilgamesch begiebt sich auf die Wanderung = Paulus begiebt sich auf die Wanderung. — Gilgamesch in der Wüste = Paulus in der kleinasiatischen Salzwüste (nirgends erwähnt); Jesus geht in die Wüste, ebenso Elias. — Dem Gilgamesch wird durch einen Skorpionriesen bei einem Bergthor die Weiterreise verwehrt, darnach wird er aber von demselben aufgefordert, durch das Bergthor hindurchzuziehen. Gilgamesch kommt in eine finstere Bergschlucht; darnach gelangt er aus Tageslicht. Man höre, was darauf reimen soll: 1) Dem Paulus wird durch den Geist Jesu die Weiterreise verwehrt (Ap. G. 16, 7); von einem macedonischen Mann wird er in einer Vision aufgefordert, nach Macedonien zu gehen. In Philippi wird er ins Gefängniss geworfen, aber durch ein Wunder (Erdbeben) nach Tagesanbruch herausgeführt (Ap. G. 16, 23 ff.). 2) Jesus wird durch ein Erdbeben aus der Nacht des Grabes befreit. — Gilgamesch trifft an der phönicischen

Küste eine Göttin und erzwingt sich durch die Drohung, die verriegelte Tür ihrer Hauses zu zerschlagen, Einlass bei ihr; dann geht er davon = Paulus trifft am Flussufer eine Frau Namens Lydia und findet in ihrem Hause Aufnahme (Ap. G. 16, 14 f.). Nach der Entlassung aus dem Gefängnis zieht er davon. Auch die Gefangensetzung des Petrus (Ap. G. 12, 3 ff.) wird verglichen, der an die verschlossene Tür klopft, Eingang findet und zuletzt davon geht. Ferner wird verglichen, dass Jesus Mt. 15, 21 in Phönicien eine Frau trifft, die ihn anschreit (unrichtig) und dass er den Jüngern bei verschlossenen Türen (Joh. 20, 26) erscheint und darauf verschwindet; endlich, dass Elisa eine Prophetenwittwe trifft, die ihn anschreit (2 Kön. 4, 1). — Gilgamesch trifft an der phönicischen Küste den Schiffer des Xisuthros, der aus dem fernen Osten stammt, aber jetzt vom Gestade im fernen Westen herübergekommen ist (S. 46) = Paulus trifft in Corinth, also am Meere Aquila und Priscilla (Ap. G. 18, 18) aus Pontus im fernen Osten (?!), die eben von Rom im fernen Westen (?!) herübergekommen sind (Ap. G. 18, 2). — Gilgamesch fällt auf des Schiffers Befehl einen langen Baum = Paulus arbeitet bei Aquila als Zeltmacher (Tertium comparationis ist allein die Arbeit, die auffallend ähnlich ist!). Weitere Parallelen: die Jünger wollen bei der Verklärung für Jesus Hütten bauen (das ist doch rein poetischer Ausdruck für Wohlbefinden); ferner: die Jünger erbauen sich während des Laubhüttenfestes (Joh. 7, 2) Hütten (keine bezeugte Thatsache, sondern reiner Schluss Jensens aus der Festsitte); ferner: Elisas Jünger fällen Bäume (2 Kön. 6, 4). — Gilgamesch fährt mit dem Schiffer und Diener des Xisuthros nach Westen jenseits des Meeres = Paulus fährt von Corinth mit Aquila und Priscilla nach Ephesus (das ist ja aber nach Osten!) jenseits des Meeres. Ferner soll parallel sein: Sieben Jünger des Paulus fahren von Macedonien

nach Troas jenseits des Meeres(!) hinüber (Ap. G. 20, 3). — Gilgamesch versinkt bei Xisuthros plötzlich in tiefen Schlaf und wird von diesem geweckt. Parallel: Auf dem Söller eines Hauses, in dem Paulus sich befindet, versinkt ein Jüngling in tiefen Schlaf, stürzt herab und wird von Paulus zum Leben erweckt (Ap. G. 20, 7 ff.); ferner: Jesus und Elias erwecken Todte (= Erwecken aus dem Schlaf!). — Xisuthros hat 7 mystische Brote(!) backen lassen und bietet sie dem Gilgamesch an, unmittelbar nachdem er ihn aus dem Schlaf geweckt hat = Paulus teilt unmittelbar nach der Erweckung des Jünglings das Abendmahl aus (es steht nur da: er brach das Brot und ass). Andere Parallele: Jesus vertheilt 7 Brote unter seine Jünger und durch diese unter 4000 Mann (ähnlich Elisa[1]) 2 Kön. 4, 42 ff.). Jesus bäckt Brot und vertheilt es unter sieben Jünger, die eben(?) zu ihm gekommen sind (jenes Fälschung von Joh. 21, 9). — Gilgamesch klagt über den unentrinnbaren Tod (S. 48) = Paulus verkündet in Milet seine Bedrängnisse und seine Gefangennahme in Jerusalem (Ap. G. 20, 17 ff.); Jesus verkündet sein Leiden und Sterben; die Jünger Elisas sagen: Der Tod ist im Topf! (2 Kön. 4, 40). — Mit dem Herausholen des Lebenskrautes, dessen Genuss Jugend verleiht, aus dem Wasser in der Gilgameschsage vergleicht er den Fang des Fisches mit dem Stater im Maule aus dem Wasser (Mt. 17, 24 ff.) und dass Jesus unmittelbar darauf die Kinder (= Jugend!) segnet. — Gilgamesch, der von fern her zu Xisuthros gekommen ist, um das ewige Leben zu finden, erlangt dies nicht, weil er nicht Selbstbezwingung geübt, d. i. nicht 6 Tage und 7 Nächte hat wachen können; er geht betrübt fort, nachdem Xisuthros seinen Schiffer und Diener verflucht hat. Darauf wäscht er sich auf Xisuthros Befehl,

1) Jensen S. 49 giebt dafür die andere Geschichte V. 38—40, die nicht hierher passt.

von dem Schiffer, desselben Diener, zu einer Waschstelle geleitet, holt sich ein Zaubermittel aus dem Süsswasser und kehrt darnach nach seiner Stadt zurück (ist ein confuserer Mythus denkbar?). Damit wird Apollos Ap. G. 18, 24 ff. verglichen, welcher nur die Johannestaufe kennt, ferner der reiche Jüngling, der keine Selbstüberwindung zeigt und betrübt heimkehrt (Mt. 19, 21), ferner Petrus, welchem mit den anderen Jüngern dafür, dass sie ihre ganze Habe preisgegeben haben, das ewige Leben in Aussicht gestellt wird (Mt. 19, 27 f.), ferner Naeman 2 Kön. 5, der sich Anfangs weigert, sich im Jordan zu waschen, nachher es aber doch thut und dann in seine Heimat zurückkehrt. Noch mehr, nach Jensens Urtheil höchst schlagende(!) Parallelen kann man S. 48 f. unten nachlesen. — Gilgamesch landet mit dem Schiffer auf der Rückreise vom fernen Westen (Jensen setzt hinzu: an der phönicischen Küste, um der Parallele willen) = Paulus landet mit seinem Begleiter auf der Rückreise aus dem Westen an der phönicischen Küste; ferner: Elias kommt mit seinen Jüngern an das Ufer des Jordan. — Gilgamesch klagt über den Verlust des Lebenskrauts und hält sich für dem Tode verfallen = Paulus wird gewarnt nach Jerusalem zu reisen (Ap. G. 21, 11); Jesus verkündet sein Leiden; ein Jünger Elisäs klagt über den Verlust seines ins Wasser gefallenen Eisens (unbegreiflich, darin eine Parallele zu finden). — Paulus langt in Jerusalem an = Jesus langt in Jerusalem an. — Jesus und Paulus erregen den Zorn der Juden = die Syrer im Kriege mit dem König von Israel! — „Paulus erfährt von einem Hinterhalt, den man gegen ihn plant und lässt dem römischen Tribunen davon Mittheilung machen (dass die Anzeige von Paulus ausging, steht nicht da). Nachher wird zum zweiten Mal ein Hinterhalt geplant, ein Plan, der beidemal nicht zur Ausführung kommt. Paulus, der

auf Befehl eines Tribunen (es ist nach 21, 31 der Oberste der Cohorte, also ein Centurio) vorher gefangen genommen ist, wird bei Nacht von römischen Soldaten weggeführt und zum römischen Statthalter nach Caesarea gebracht." Aber von dem ersten Hinterhalt ist keine Rede, sondern (21, 27 ff.) von einer Volksbewegung gegen Paulus, von welcher ihn der Oberste der Kohorte befreit. Der zweite Hinterhalt ist nach 23, 13 vielmehr eine Verschwörung von mehr als 40 Juden gegen Paulus. Jensen vergleicht damit, dass die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesu nach dem Leben trachteten, und dieser zum römischen Procurator gebracht wurde, und dass Elisa den König von Israel wiederholt vor einem Hinterhalt warnt (2 Kön. 6, 9 f.). Aber von Hinterhalt ist auch hier keine Rede. — Eine wirkliche Parallele ist, dass Paulus ebenso wie Jesus von der heidnischen Behörde als unschuldig befunden wird; aber etwas so Vereinzeltes berechtigt noch lange nicht zur Annahme einer Übertragung des ganzen Lebensbildes, wenn auch in der Ap. G., einzelne Züge aus dem Leben Jesu in das Leben Pauli ebenso übertragen sein können, wie in das des Stephanus (vgl. Ap. G. 6, 12—14 mit Mt. 26, 60 f.). Dazu könnte auch der Zug gehören, dass Paulus nicht bloss von dem römischen Procurator Festus, sondern auch von dem jüdischen Scheinkönig Herodes Agrippa für unschuldig erklärt wird (Ap. G. 26, 31 f.), ebenso wie Jesus von Pontius Pilatus und dem Tetrarchen Herodes Antipas. Damit parallelisirt Jensen noch, dass Elisa 2 Kön. 6, 15 von dem feindlichen Heer umzingelt wird, mit demselben bei Nacht (nein, nach 2 Kön. 6, 15 am Morgen) fortgeht und durch die Ankunft bei seinem Landesherrn frei wird (V. 21); aber Elisa ist nie in Unfreiheit gewesen, er führt vielmehr das feindliche Heer, welches mit Blindheit geschlagen ist. Ist das nicht eine offenbare Textentstellung? Und auch mit dieser

Entstellung kommt keine Parallele heraus. — Paulus wird vom Centurio nach Rom gebracht und stirbt nach der (historisch nicht zu belegenden) Tradition (nicht nach der Ap. G.) den Märtyrertod = Jesus wird von einem Centurio nach Golgatha gebracht und gekreuzigt (S. 50). — Die Sintflut und Entrückung in der babylonischen Xisuthrossage findet Jensen wieder in Pauli Meerfahrt nach Cypern und zurück und in seiner stürmischen Meerfahrt nach dem Westen (d. i. nach Rom). Das nennt er eine „israelitische Gilgameschsage"; die beiden Meerfahrten des Paulus seien eine Dublette! (S. 52). Aquila, der von Rom nach Corinth gekommen ist, heisst S. 53 ein Schiffer des Xisuthros (letzterer = Paulus). In dem Mann, welcher Ap. G. 16, 9 den Paulus in Troas auffordert, nach Europa zu kommen, sieht er eine Nachbildung der Erscheinung Caesars, welche Brutus hatte, ehe er nach Philippi ging (S. 54). Noch mehr Parallelen mit Brutus kann man S. 54 f. nachlesen (wenn dies nur zu beweisen wäre!). In der Taufe des Paulus durch Ananias, von der im Text nichts steht, sieht er (S. 57) eine Nachbildung der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer, weil die Namen Ananias und Johannes (= Jahwe ist gnädig) einunddasselbe bedeuten. — Die Geschichte Jesu von der Ankunft in Jerusalem bis zur Verurtheilung durch das Synedrium weise allerlei Episoden auf, die „versetzt sind" und eigentlich (der Gilgamesch-Sage zu Liebe) in der ersten Hälfte der Jesus-Sage stehen müssten (S. 59); erst durch solche Umstellungen kommt Jensens „paralleler Gesammtverlauf", seine „compacten Parallelreihen" zu Stande! — Da die Lichterscheinung, die Paulus auf der Reise nach Damascus hatte, unhistorisch sei (weil sie zur Gilgamesch-Sage nicht passt) so habe Paulus gelogen [1]), wenn er sich

1) Dafür beruft sich Jensen S. 63 auch auf 1 Cor. 11, 23, wo Paulus sagt, er habe die Abendmahlseinsetzung vom Herrn überkommen. Aber

(1 Cor. 9, 1; 15, 8) darauf beruft (aber er spricht ja von keiner Lichterscheinung), oder die Corintherbriefe müssten unecht sein (S. 61). „Es war nur natürlich, dass man in unserer Schlussfolgerung eine unerhörte Pietätlosigkeit, eine Ungeheuerlichkeit (mit Recht!) und in ihr das Todesurtheil über die Gesammtheit unserer Resultate gesehen hat. Nun, heute sind wir es, die Todesurtheile zu fällen haben (S. 62, ein Grössenwahn, wie er heutzutage bei vorzeitig höher Gestellten nicht unerhört ist). Nicht nur die Geschichte Jesu, sondern auch das Leben des Paulus scheiden aus der Geschichte fast völlig aus" (S. 63).

Aus der Moses- und Jesus-Sage, die beide nach Jensen natürlich ebenso wie die Paulussage Nachbildungen der Gilgameschsage sind („Moses ist ein israelit. Gilgamesch" S. 21) gebe ich nur noch Einzelnes. Eabani fasst Muth (S. 17) = Moses fasst Muth (steht nirgends im Text). — Gilgameschs Göttin Istar wird weggeführt = Moses entlässt seine Gattin Zippora; aber 2 M. 18, 2 ist Einschiebsel des Redactors, der die verschiedenen Quellen des Pentateuch zusammengearbeitet hat und gewiss nicht an Gilgamesch gedacht hat. Der Einschub ist gemacht, um zwei Berichte auszugleichen. — Gilgamesch und Eabani ziehen siegreich in den Krieg = Moses und Aaron ziehen siegreich in den Krieg gegen die Amalekiter (2 M. 17). — Der Istar werden von Gilgamesch ihre Liebschaften vorgehalten = Aaron und Mirjam tadeln Moses, weil er ein kuschitisches Weib genommen hat (4 M. 12, 1). Diese Parallele ist wie viele andere für Jensen schlagend, für uns lächerlich. — Die rothe Kuh 4 M. 19 (eine reine Priesterfiction, die nie im Cultus actuell geworden ist) wird mit dem Himmelsstier des Gilgamesch verglichen. Die beiden

---

Paulus gebraucht die Präposition *απο*, welche eine vermittelte Herleitung ausdrückt, nicht *παρα*. Damit verträgt sich eine durch die Urapostel vermittelte Ueberlieferung ganz gut.

Tödter desselben waschen ihre Hände, wie die Tödter der Kuh ihre Kleider! — Gilgamesch stirbt = Moses stirbt = Jesus stirbt (warum nicht noch mehr Todesfälle aus der Bibel?) — Das Weib des Xisuthros bäckt für Gilg. 7 mystische Brote, die ihm Xisuthros anbietet (S. 18) = Moabiterinnen laden die Israeliten zu ihren Opfermahlzeiten ein!! (4 M. 25). — Plage durch den grossen Löwen bei Gilg. = drückende Herrschaft des Pharao (S. 19). — Die Menschen schreien bei Gilg., ohne Gehör zu finden = die Israeliten in Aegypten schreien, ohne Gehör zu finden. — Der Götterherr zeichnet am Himmel eine Wasserschlange = Moses verwandelt auf Jahwes Geheiss seinen Stab in eine Schlange (Jensen falsch: in eine grosse Wasserschlange [1]). — Das Blut des Löwen fliesst bei Gilg. 3 Jahre und 3 Monate = Blut im Nil (2 M. 7, 17 ff.). — Plage durch einen wilden Hund bei Gilg. = Plage der Aegypter durch Stechmücken!! — Sturm bei der babylonischen Sintflut = Sturm im Schilfmeer (es ist 2 M. 14, 21 nur von einem Wind die Rede, der das Meer austrocknet [1]). — Xisuthros wird auf dem Sintflutberg vergöttlicht (S. 21) = Mosis Angesicht erstrahlt auf dem Sinai. — Xisuthros ermahnt zur Frömmigkeit = Moses giebt Gesetze und gebietet alleinigen Jahwecultus (S. 21). — Die Insassen der babylonischen Arche errichten nach der Landung auf dem Sintflutberge, nach der Entrückung des Xisuthros und nach ihrer Rückkehr nach Babylonien Heiligthümer mit Götterbildern = das Volk Mosis errichtet nach der Ankunft am Sinai und nach Mosis Verschwinden in der Wolke das goldene Kalb und darnach die Stiftshütte. Moses ist also „ein israelitischer Gilgamesch und Xisuthros" in Einer Person, was jeder sehen muss, „der nicht durch Vorurtheile völlig geblendet ist" (S. 21). Wer ist hier der

1) Auch hier Textentstellung, rein um eine Parallele zu erhalten.

Verblendete? Diese Parallelisirungen Jensens „befassen sich nicht mit dem unendlichen Krimskrams der Theologen, sondern mit neuen, wuchtigen Tatsachen"! (S. 24). Das griechische Sagensystem besteht nach ihm aus Varianten der Patriarchen- und Mosessage, die ihrerseits eine Variante der Gilgameschsage ist (S. 24. [1])

Noch einige Beispiele aus der ebenfalls von Gilgamesch hergeleiteten Jesussage (S. 27—30). Eabani durch ein Wunder geschaffen = Johannes der Täufer durch ein Wunder erzeugt (nein, er wird auf natürliche Weise erzeugt, nachdem seine Eltern in die Jahre gekommen sind). — Eabani lebt von Gras und Kraut und Wasser in der Wüste = Johannes lebt in der Wüste von Heuschrecken und wildem Honig und trinkt als Nasiraeer keinen Wein. — Der Sonnengott ruft dem Eabani in der Steppe freundliche Worte zu, spricht ihm von herrlichen Speisen und vom Küssen seiner Füsse durch die Könige der Erde = der Geist Gottes kommt auf Jesus (bei der Taufe durch Johannes) herab; eine Stimme nennt ihn Gottes geliebten Sohn; in der Wüste spricht der Teufel zu Jesus vom Brot und davon, dass Jesus, falls er des Teufels Füsse küsse (wieder Textfälschung zum Zweck der Parallelisirung, statt: niederfalle und anbete) alle Reiche der Erde beherrschen solle. — Bezwingung der grossen Schlange bei Gilgamesch = Austreibung des Dämons in Kapernaum. — Xisuthros geht mit seiner Familie Abends in die Arche = Jesus geht mit seinen Jüngern Abends in das Boot. — Die sündige Menschheit mit den Tieren, auch den Schweinen (letzteres Zusatz Jensens um der Parallele willen) ertrinken bei Gilg. = 2000 Schweine, in welche 2000 Dämonen gefahren sind, ertrinken im See von Gennezaret

1) Daran ist richtig, dass weit mehr als die heutigen Philologen (Wilamowitz u. A.) zugeben wollen, aus der semitischen Mythologie in die griechisch-römische eingedrungen ist.

(Mc. 5, 13). — Xisuthros besteigt am 7. Tage mit 3 Personen einen Berg und wird vergöttlicht. Unsichtbar ermahnt er seine Genossen zur Frömmigkeit = Jesus besteigt nach 6—8 Tagen mit 3 Personen einen Berg, wird verklärt und durch eine Stimme aus der Wolke für Gottes Sohn erklärt, auf den man hören soll. — Gilg. hält der Istar ihre Liebschaften vor = Johannes der Täufer tadelt Herodes wegen des ehebrecherischen Umgangs mit der Herodias (nach Josephus unhistorisch). Die ganze Geschichte von der Fahrt Jesu über den See Gennezaret wird mit der babylonischen Sintflutgeschichte verglichen (S. 29.) — Lazarus und die fünf Brüder des reichen Mannes Lc. 16, 28 (letztere ein späterer Zusatz) werden mit Eabani verglichen, der aus dem Todtenreich zu König Gilgamesch kommen soll. Gilg. redet drei Götter mit „Vater" an = der reiche Mann redet Abraham dreimal mit Vater an (!!). — „Der Teufel (bei Jesu Versuchung) hat sich (S. 31) aus der Todessehnsucht des israelitischen Gilgamesch entwickelt;" letzterer ist parallel dem Elias, der sich den Tod wünscht.

Ein Beweis für gänzliche Unbekanntschaft Jensens mit der neusten Evangelienkritik ist seine Beurtheilung des 4. Ev. Wenn er sagt, dass dasselbe gerade so sagenhaft sei wie die anderen, und dass es in vielen Stücken Ursprünglicheres hat als die 3 ersten Evv. [1]) so zeigt er, dass ihm der durch und durch tendenziöse, also nicht sagenhafte Charakter des 4. Ev., den Baur und die Tübinger Schule ans Licht gesetzt haben, unbekannt ist, und dass ihm die Vorbildung fehlt, um über diese Frage mitzusprechen. Nicht eine einzige selbständige Erzählung im 4. Ev. ist sagenhaft; die mythische Speisung c. 6 ist aus den

1) Grundfalsch ist auch (S. 36), dass das Leben Jesu nach dem 4. Ev. lediglich eine stark abweichende Version zu dem der 3 ersten Evv. ist; es ist eine davon principiell verschiedene, gnostische Construction, während das der 3 ersten Evv. geschichtliche Grundlage hat.

3 ersten Evv. aufgenommen. Aber die Assyriologen fühlen sich berechtigt, ohne Kenntnissnahme der mühsamen Geistesarbeit der Fachgelehrten von ihrem assyrisch-babylonischen Wolkenkuckuksheim aus Systeme, die ihnen fremd oder nur oberflächlich bekannt sind, über den Haufen zu rennen oder zu ignoriren und eine ganz neue wissenschaftliche Weltordnung einzuführen. Um ein Gegenstück für die Citirung des Eabani aus der Unterwelt zu gewinnen, recurrirt Jensen S. 33 auf die Auferweckung des Lazarus. „Also ist es völlig klar, dass hier das Ev. Johannis an der alten Stelle von der babylonischen Sage etwas erhalten hat, was den 3 ersten Evv. fehlt." „Dagegen bietet Luc. in der Geschichte vom Lazarus klärlich ein Gegenstück zu der Vorgeschichte von Eabanis Citirung für Gilg., entfernt sich aber soweit von der Vorlage, dass er Jesus selbst, d. i. Gilgamesch, die Geschichte erzählen lässt als eine ihn gar nichts angehende Geschichte, die doch ursprünglich einen Teil seiner eigenen Sage gebildet hat." Weil die Reden Jesu nach Johannes zu einem guten Teil Gilgamesch-Xisuthros-Motive variiren (nichts davon wird nachgewiesen), also im letzten Grunde Verbindung mit der Sage zeigen", darum sind sie älter als die der 3 ersten Evv. (S. 37). Gilgamesch ist es, woran die Glaubwürdigkeit der Evv. gemessen wird! Überall werden die gewagtesten Hypothesen als Thatsachen gegeben, und anathematisirt wird Jeder, welcher Zweifel zu äussern wagt. „Das Leben Jesu ist nie und nirgends und von niemand gelebt worden" (S. 36).

Auch Zimmern („Zum Streit um die Christusmythe") ist es ebenso wie seinem Freund Jensen sehr wahrscheinlich, dass das Leben Jesu sowohl nach den 3 ersten Evv. wie nach dem 4. Ev. in vielen Punkten auf die Gilgamesch-Sage zurückgeht. Auch von ihm wird das 4. Ev. ganz unkritisch als sagenhaft behandelt, was schon David Strauss,

der es Anfangs ebenfalls mythisch zu erklären suchte, unter dem Einfluss der Baurschen Kritik zurückgenommen und die tendenziöse Erklärung Baurs sich vollständig angeeignet hat. Den Gegensatz zwischen einer „Unheilszeit", unter welcher man schmachtete, und einer zukünftigen „Heilszeit" braucht man nicht mit Zimmern aus dem Babylonischen herzuholen; er erklärt sich vollständig einerseits aus dem Druck, unter welchem das Judenthum seit dem Exil schmachtete und sich zu messianischen Erwartungen flüchtete, andererseits aus der Bedrückung der ganzen zur Zeit Jesu bekannten Erde durch die römische Kaiserherrschaft verbunden mit den häufigen grausigen Unglücksfällen, welche auf heidnischer Seite ähnliche Erwartungen wie die jüdisch-messianischen hervorriefen, wie z. B. die 4. Ecloge des Vergil zeigt. Zimmerns Ableitungen aus dem Babylonischen sind ebenso zu beurtheilen wie die neuerdings beliebten Ableitungen des Kreuzes aus vorchristlicher Zeit, da doch die römische Sitte, niedrige Verbrecher, besonders Sclaven zu kreuzigen, vollkommen genügt, um die Kreuzigung Jesu zu erklären, und jene Ableitungen nur die Folge haben, durch entlegene, nebelhafte Parallelen die Klarheit des historischen Hergangs zu verdunkeln. Falsch ist S. 21, dass die Messiasidee des A. T. und des späteren Judenthums zwischen einem menschlichen König und einem göttlichen Wesen schwankt; der erwartete Retter ist überall im A. T. und auch in den 3 ersten Evv. noch als reiner Mensch gedacht. Die Messiasidee findet sich im A. T. erst seit der Unterdrückung durch die Weltmächte (Assyrer, Babylonier, Perser, Macedonier). Sie ist ausschliesslich auf hebräischem Boden erwachsen, und Einflüsse von Aussen sind bisher nicht erwiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht. Zimmern (S. 22 f.) sowie Andere geben nichts als vage, ganz fern liegende Analogien, welche wohl die Phantasie eines Laien

anregen, aber einen ernsten Forscher nicht überzeugen können. Es kommt für Zimmern S. 23 besonders der babylonische Gott Marduk, der Sohn des Ea, in Betracht, der in aller Krankheit und Not im Auftrag seines Vaters als Heilbringer unter den Menschen erscheinende, „bei der Schöpfung als Götterkönig eingesetzte Gott." Zimmern konnte kein besseres Beispiel für eine Widerlegung wählen. Der jüdische Messias und der der 3 ersten Evv. ist kein Gott (das ist erst der paulinische und johanneische Christus), auch ist er kein Heilbringer in Krankheit und Not (das ist erst der christliche Erlöser), sondern er ist Befreier von der Fremdherrschaft und Wiederhersteller des jüdischen Staats. Der paulinische Christus soll ausser auf Gilgamesch auch auf Tammuz (= Adonis) zurückgehen, historisch unerweislich. Die Praeexistenz Christi, welche Paulus und Johannes lehren, findet Zimmern ebenfalls in Marduk vorgebildet. Die zunächst liegende Ableitung aus der stoischen und philonischen Logosidee und aus der Weisheitsidee des A. T., die historisch gesichert ist, lässt er unerwähnt und schweift unstätt in die Ferne. Für die Geburtsgeschichte Jesu führt er S. 26 f. mythische geheime Geburten aus dem Babylonischen an, die ganz und gar nicht überzeugen. Für die vaterlose Geburt Jesu giebt er als Beleg S. 27 den Titel der Könige „Kind der Muttergöttin" aus dem Babylonischen; aber dies beweist doch keine vaterlose Geburt; ausserdem ist die Mutter Jesu im N. T. keine Göttin; erst im Katholicismus wird sie angebetet. Wenn Zimmern S. 28 sagt, dass sich auch im A. T. Spuren von der Auffassung des Messias als Erlöser ebenso wie im N. T. finden, so antworte ich, dass die Idee der Erlösung des A. T. grundverschieden von der des N. T. ist; im A. T. ist es die Erlösung von der Fremdherrschaft, im N. T. die von der Macht der Sünde und geistigen Finsterniss. Für den christlichen Erlöser findet er ein Vorbild in Marduk und

anderen babylonischen Göttern und Heroen; aber der christliche Erlöser ist nichts als eine durch die Verzweiflung an der Wiederherstellung des jüdischen Staats veranlasste Umbildung des jüdischen Messias. Andere Einflüsse sind weder nöthig noch nachweisbar. Zimmern giebt S. 31 f. Lobpreisungen von babylonischen Königen als Hirten und Richtern des Volks, die gar nichts für dieselben als messianische Vorbilder beweisen. Zimmern nimmt S. 32 an, dass Leiden und Sterben Jesu nur durch Beeinflussung heidnisch-cultischer Ideen erklärlich werde; ich leugne dies auf das Entschiedenste und erkläre Leiden und Sterben Jesu für historische Vorgänge, nicht für mythische. Die Verspottung Christi soll Analogien in heidnischen Culten haben; S. 38 f. vergleicht er damit den römischen Saturnalienkönig [1]), der selbstverständlich babylonisch beeinflusst sei (?!), und das babylonische Fest der Sakaeen, an welchem ein Sclave mit dem königlichen Mantel bekleidet wurde, was dann wieder mit dem jüdischen Purimfest zusammenfalle: derselbe Taumel von Analogie zu Analogie statt exacter wissenschaftlicher Beweisführung wie bei Jensen, Winckler, Peiser u. A., nur weniger bacchantisch als bei diesen. (Vgl. über Winckler meine Schrift über Esra und Nehemja S. XXVI—XXXII, und über Peiser u. A. meinen Daniel S. XVI—XVIII, wo das Urtheil des französischen Kritikers in der Fussnote besonders beachtenswerth ist).

Zimmern spricht S. 33 von der alttestamentischen Idee einer Auferstehung des Messias; diese Idee hat das A. T. nirgends; die darauf gedeuteten und z. T. im N. T. (z. B. Ap. G. 2, 27 ff.) angezogenen Stellen sind ihrer vermeintlichen messianischen Beziehung von der neueren Kritik

1) Ein bei der Feier des römischen Saturnalienfestes, welches mit unserem Weinachtsfest ursprünglich zusammenfällt, als Herr ausgeputzter Sclave.

längst entkleidet worden. Das babylonische Neujahrsfest, ein Fest des Lichtgottes Marduk, soll mit dem Christenthum durch mancherlei Fäden verbunden sein (S. 34). Bis Zimmern diese im Einzelnen nachgewiesen hat, ist der Zweifel berechtigt. — Tammuz-Adonis, ein Gott, welcher das schnelle Aufblühen und Verwelken der Natur darstellt, hat mit der Auferstehung Christi nur so viel zu thun, dass jede Auferstehung im letzten Grunde ein Naturprocess ist; eine Beziehung der speciellen Auferstehung Jesu auf dieselbe hat Zimmern nicht nachgewiesen, er giebt hier wie anderswo nichts als Analogien, die ohne Beweiskraft sind. Ebenso symbolisirt die Höllenfahrt der babylonischen Istar und ihre Rückkehr auf die Oberwelt nur einen Naturprocess, nicht einen Process des inneren Lebens, wie die Auferstehung im Christenthum. Nicht bloss Gilgamesch, sondern auch der assyrische König Asurbanipal wird von Zimmern mit einem leidenden und auferstehenden Gott verglichen, aber man braucht nur die S. 37 angeführte Textstelle zu lesen, um sich von der gänzlichen Haltlosigkeit der Vergleichung zu überzeugen. Dem König wird die Rolle eines Leidenden (mit Anspielung auf den leidenden Messias) zugeschrieben, weil er öfter als Büsser erscheint, auf dem der Zorn der Gottheit lastet! Wenn er vom Leiden erlöst wird, so erinnert dies Zimmern an die Zurückversetzung ins Leben (d. i. an die Auferstehung)! Der in den assyrischen Inschriften erwähnte „Ersatzkönig", der zuletzt getödtet wird, eine Figur von sehr zweifelhafter Deutung, wird S. 41 als „offenbare" Parallele zum stellvertretenden Tode Christi bezeichnet, ebenso der Ersatz eines Tieres oder Tierteiles für die Krankheit eines Menschen! Eine noch weit entferntere Analogie ohne alle Beweiskraft kann man S. 42 f. nachlesen. Winckler stimmt er darin zu, dass die 3 Tage der Unsichtbarkeit des Frühjahrsmondes vor seinem Wieder-

erscheinen den mythischen Hintergrund der Idee von der Auferstehung Christi am 3. Tage bilden, als ob diese nicht vollkommen ausreichende Vorbilder im A.T. hätte. Winckler stimmt er ferner darin zu, dass die 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Christi mit den 40 Tagen der Unsichtbarkeit der Plejaden zusammenhängen, und so eigentlich vor die Osterzeit gehören (S. 49); auf Grund dieser windigen Hypothese soll die Geschichte des N. T. erklärt, und wo dies nicht angeht, corrigirt werden! Die Himmelfahrt Christi vergleicht Zimmern mit dem Aufsteigen der Istar, Tammuz u. A. aus der Unterwelt in die Oberwelt; aber das wäre ja Auferstehung, nicht Himmelfahrt. Besser vergleicht er sie nachher mit der Entrückung des Xisuthros nach der Sintflut; aber mit demselben Recht könnte er auch die Entrückung Henochs (1 M. 5, 24) vergleichen. Zimmern spricht S. 49 f. von einer Inthronisation des Messias im A. T. nach Ps. 110, 1, Dan. 7, 13 f. und sucht babylonische Parallelen dafür, aber dass diese Stellen des A. T. nicht messianisch sind, ist eins der sichersten Resultate der Bibelkritik. — Die Hochzeit Christi in der Apocalypse (21, 9) „und an manchen Stellen der Evv. und Briefe" (wo denn? meines Wissens nirgends) vergleicht er mit der Hochzeit des Gottes Bel mit der Göttin Zarbanitu u. A., ohne die Stelle der Apocalypse genau gelesen zu haben; sonst hätte er gesehen, dass die Braut des Lammes die Stadt Jerusalem ist, dass also die Hochzeit nichts ist als Symbol der engen Verbindung, und dass seine Parallele nicht zutrifft. Für die Taufe als Reinigung finden sich vielfach Parallelen; dass Zimmern aber auch das Wassertrinken der Todten in der Unterwelt und das Besprengen der Istar mit Lebenswasser vor ihrem Scheiden von der Unterwelt S. 52 f. dazu rechnet, geht über das Maas des Erträglichen hinaus. Die Lebenspflanze in der Gilgamesch-Sage identifirt er S. 54 mit der

Lebensspeise (Joh. 6); das Auflegen von Broten im babylonischen Cultus erinnert ihn an das Abendmahl, das Opfermahl des Xisuthros auf dem Sintflutberge an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern u. s. w. u. s. w.

Ist es nicht an der Zeit, diesen Herren zuzurufen: Ihr habt auf eurem Specialgebiet Annerkennenswerthes geleistet; um aber anderen Sprachen und Culturen vom Standpunkt des Assyrischen aus Gesetze vorzuschreiben und bestehende Anschauungen zu reformiren, dazu fehlen auch einerseits die nöthigen Studien auf diesen Gebieten, andererseits ist das Assyrische, dem ich von Herzen eine gute Zukunft wünsche, noch nicht so weit, dass es als Regulator der semitischen und biblischen Theologie und Grammatik oder des semitischen Lexicons mit Sicherheit benutzt werden könnte.

Den Begriff der Hyperkritik kann man kaum irgendwo besser studiren als in den vorstehenden Anzweifelungen der Geschichtlichkeit der Person Jesu.

Ich bespreche noch Maurenbrechers Schrift, „von Nazareth nach Golgatha," weil sie viel von sich reden gemacht hat. Ich kann mich kurz fassen; denn seine Schrift ist von allen von mir besprochenen die am leichtesten hingeworfene und am wenigsten auf gründlicher Forschung beruhende. Auf Evangelienkritik lässt er sich gar nicht ein; die Tübinger Schule wird nicht einmal erwähnt; er folgt der Auctorität von B. Weiss und Harnack, nach welchem das Ev. Marci das älteste ist; auch im 4. Ev. findet er, wo es ihm passt, Historisches. Er spricht S. 57 von einer vorchristlichen Religion der Jünger, die man nachher auf den geschichtlichen Jesus fixirt habe; dieselbe unbewiesene, auf Missverständnissen beruhende Antedatirung christlicher Ideen und Ableitung derselben von entlegenen heidnischen Einflüssen mit Übersehung des zunächst Liegenden wie bei den vorher be-

sprochenen Kritikern. Die Auferstehung am dritten Tage leitet er S. 75 ff. von den $3^1/_2$ Zeiten Dan. 7, 25 ab, die aber nur auf die Verfolgung des Volks in der makkabäischen Zeit passen und nie anders gefasst worden sind; zum dritten Tage der Auferstehung passt schon die Zahl nicht. Die weit überzeugendere Stelle Hosea 6, 2 scheint ihm unbekannt zu sein. Das Christkind soll wesentliche Züge des babylonischen Marduk haben (S. 99); welche, wird nicht gesagt. „Einzelne Kreise haben neben dem (so!) altjüdischen Gott den neujüdischen Heiland gestellt," (S. 101), wie wenn diese beiden bei den Juden jemals neben einander existirt hätten; ein neujüdischer Heiland ist reine Fiction. Der zweite Jesaja (d. i. Jes. c. 40—66) soll unmittelbar nach dem Siege des Kyros über Babylon die himmlische Verwandlung der Welt erwartet haben (S. 106); nein, er erwartet nichts als Herstellung der jüdischen s. g. Theokratie. Schon in der vorchristlichen Zeit soll von den Juden der Sonntag als Feiertag neben dem Śabbat gehalten worden sein (S. 109), ohne den geringsten Anhalt im A. T., rein aus der Luft gegriffen. Die Jünger (arme, ungebildete Handwerker!) sollen in ihrem Cultus durch eine ausserjüdische Religion stärker bestimmt worden sein als durch das Judenthum S. 110, was war das für eine, und wo sollen sie diese kennen gelernt haben? Solche unerhörten Behauptungen werden beweislos ins Publicum geschleudert! Leider gilt auch hier der Spruch: semper aliquid haeret. Das Christenthum sei „ein Gewebe, das in Jahrhunderten von den Sehnsüchten und Lebenserfahrungen leidender Menschen gewebt worden sei" (S. 114); die hohle Schönrednerei unserer Zeit mit ihrem herrlichen Deutsch kann nicht besser belegt werden. Maurenbrecher hat sich nicht einmal die Mühe gegeben, den Text nachzuschlagen: bei der Taufe Jesu soll die himmlische Stimme gesagt haben: „dich habe ich erwählt"

(S. 115), es steht aber da „(mein Sohn), an dem ich Wohlgefallen habe" (Mt. 3, 17, ebenso Mc. u. Lc.). Jesus soll ein Sclave gewesen sein, weil er nach Philipp. 2, 7 die Gestalt eines Knechtes (d. i. eines niedrig stehenden Menschen) annahm, wie wenn das griechische dûlos hier Sclave bedeutete! M. spinnt dies noch weiter aus: „Wessen Sclave, das wissen wir nicht"! (S. 126). Marcus und nicht Paulus soll die Basis der kirchlichen Christologie geliefert haben — eine Verdrehung der historischen Sachlage ins Gegentheil. Rabbi übersetzt er Lehrer (S, 138); es bedeutet aber Oberster, Meister. Mt. 9, 15 („können die Hochzeitsleute trauern, so lange der Bräutigam bei ihnen ist?") soll Jesus von sich und den Jüngern als den Brautführern sprechen (S. 141); grundfalsch! er ist der Bräutigam selber. Eine Entstellung ohne Gleichen ist es, wenn M. sagt (S. 142): Jesus wollte unter den Brautführern der erste sein, aber er habe eben damit auch gesagt, dass er nicht der Bräutigam sei. Dieselbe Entstellung S. 151: „J. hat mit der ganzen Glut seines Herzens das Kommen des Heilands erwartet!" „Himmelhoch jauchzend gehe" die Stimmung der Jünger „über die thränenreiche Religion des A. T. hinaus" (S. 141). Die Epitheta können nicht falscher und geschmackloser gewählt werden. Auch Maurenbrecher nimmt wie Andere für die Einschaltung des Lc. eine besondere Quelle an, eine Behauptung, deren Unrichtigkeit ich für die bei Weitem meisten Stücke eingehend bewiesen habe. Er weiss (S. 174), dass J. kein Geld besessen hat; „als er das Bild des Kaisers auf der Münze zeigen wollte, musste er sich erst von ihnen einen Denar borgen"!! (S. 174); nun lese man Mt. 22, 18 ff. „J. war „seiner wirthschaftlichen Haltung nach eher wie ein neapolitanischer Lazzaroni" (so! S. 197). Dabei „war ihm die Besitzlosigkeit nicht harmloser Leichtsinn, sondern sie war ihm „Not, Plage und Sorge um die

Nahrung des kommenden Tages", und das soll der Standpunkt eines Lazzarone sein? M. weiss, dass der Vater Jesu bei seinem Auftreten schon gestorben war (S. 219), wieder gar nicht zu beweisen. Als die Einwohner von Gadara (Mc. 5, 1 ff.) nach der Heilung des Dämonischen Jesum baten fortzugehen, „kam er dieser Bitte mit auffälliger Schnelligkeit nach", willkürliche, im Text nicht begründete Ausmalung des Referenten (vgl. Mc. 5, 20). Eine Verwechselung des Luc. mit Joh. liegt vor, wenn M. sagt (S. 237) dass J. nach Lc. jährlich zum Passah nach Jerusalem gereist sei (S. 237). Der Besuch des zwölfjährigen Jesus Luc. 2, 41 ff., den er als Beweis anführt, ist doch nicht historisch. Das Gleichniss vom Mahle (Lc. 14, 15 ff.) soll beweisen, dass J. sich als den Sclaven Gottes bezeichnet hat (S. 240); keine Spur davon im Text. Das Wort Jesu vom Tempel „es wird kein Stein auf dem andern bleiben" (Mt. 24, 2), welches J. „in furchtbarem Unmuth geschrieen" habe(??) fasst M. S. 244 f. als Gotteslästerung, wegen welcher ihm ebenso wie dem Stephanus der Prozess gemacht worden sei, ebenfalls unbegründet im Text; die Gotteslästerung besteht nach den 3 ersten Evv. in der Selbstbezeichnung Jesu als Sohn Gottes. „Offenbar war J. schon nach seinem Auftreten in Capernaum von römischen Polizisten verfolgt worden" (S. 245), unbeweisbar. „J. hatte sich aus der Depression dieser (d. i. der letzten) Wochen zu einem noch leidenschaftlicheren Jetzt(!!) erhoben; nun aber war es mit seiner Kraft zu Ende" (S. 248). Eine Kritik dieser Phrase ist überflüssig. Das Gebet in Getsemane nach Mc. (14, 36) „beweist, dass er nicht an den Tod gedacht hat; denn er hat nicht, wie Mt. berichtet, um das Vorübergehen des Bechers gebetet, sondern um das Entferntwerden." (S. 249). Diese superfeine Distinction verstehe wer kann! Man vergleiche auch das bei Maurenbrecher unmittelbar Folgende,

was ebenso erhaben klingt wie es unverständlich ist. Er giebt S. 251 für die Festsetzung des Todestages Jesu dem 4. Ev. Recht (S. 251) und tritt damit auf die Seite der alten, jetzt fast nur noch durch B. Weiss vertretenen Orthodoxie gegen den allgemeinen, durch die stärksten Beweise gestützten Standpunkt der modernen Kritik. — Marcus soll eine Vorlage benutzt haben, in welcher als das Verbrechen Jesu der Fluch gegen den Tempel genannt sei; Mc. habe den Text der Vorlage geändert (S. 252), reine Willkür. In Wahrheit sei J. gefallen wegen seines Protestes gegen die Pharisaeer und Priester, letzten Endes also wegen seiner proletarischen Instinkte, als ob Auftreten gegen Pfaffenthum nothwendig von proletarischen Instinkten ausgehen müsste! Noch weiter geht Kautzky, nach welchem J. Rebellen gesammelt hat, die eine bewaffnete Erhebung erstrebten. Die Verleugnung des Petrus deutet M. dahin, dass Petrus sich „enttäuscht und wüthend vom Meister losgesagt" habe (S. 259 f.). Er habe geglaubt, „Jesus sei doch nur ein Betrüger gewesen, und habe sein Schicksal reichlich verdient." Dagegen genügt es, die einzige Stelle anzuführen: Petrus ging hinaus und weinte bitterlich. Das soll eine Lossagung sein! — Nach dem Tode des Täufers „kam die neue Erregung, die J. in den Jüngern hervorrief, das flammende Jetzt(!), die Kühnheit, die zu leben wagte als sei das Neue schon da"(!). „Dann war die letzte Welle gekommen(!), der Marsch nach Jerusalem" (S. 261). „Ohne die Züchtung der Instinkte(!) (die darin bestand, dass das Volk „aus jeder Enttäuschung nur neue Hoffnung und immer neue Illusionen suchte") wäre die neue Erhebung nach dem Tode Jesu wohl nicht erfolgt" (S. 262). „Es ergab sich (aus der Vorgeschichte des Volks) eine so ungeheure Steigerung der Erwartung, dass das Jetzt aus der Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Zukunft in den Besitz einer unmittelbar

vorhandenen Gegenwart umschlug" (S. 268). Ich gebe dies ohne Commentar als Symptome der heutzutage bei Gelehrten und Halbgelehrten üblichen Art und Weise eines ebenso pomphaften wie inhaltsleeren Stilisirens und Argumentirens. Man vergleiche was ich S. 193 bei der Besprechung Kalthoffs gesagt habe. Ich hätte mich mit diesem „Kritiker" nicht befasst, wenn er nicht durch sein öffentliches Auftreten Schaden angerichtet und eine mit der Bibelkritik nicht vertraute Presse für sich gewonnen hätte, wie denn eine Berliner Zeitung die so eben charakterisirte Schrift als bahnbrechend begrüsst hat.

Über die Entstehung des Urchristenthums und über den Werth des Christenthums für unsere Zeit.

Nachdem die Urapostel nach dem Tode Jesu sich nach Galilaea begeben hatten, finden wir Petrus und Johannes in Verbindung mit Jacobus, dem (leiblichen) Bruder des Herrn nach Gal. 1, 19; 2, 9, wahrscheinlich auch noch andere Apostel nach Gal. 1, 19, wieder in Jerusalem. Der Grund dieser Übersiedelung ist dunkel, es war wohl der in Folge von Visionen (1 Cor. 15, 5—7) entstandene feste Glaube an die Auferstehung und Fortexistenz Jesu, der sie bewog, in Erwartung seines baldigen Wiedererscheinens sich zusammen zu halten, was in Jerusalem, dem Ort der ersten Gemeinde, am besten geschehen konnte. Ja die Rückkehr der Jünger nach Galilaea unmittelbar nach dem Tode Jesu wird im Ev. Lucae und in der Ap. G. als störendes Moment in der gradlinien Entwickelung vollständig verschwiegen. Die Jünger hofften, dass ihr Herr nach seiner Wiederkunft ein messianisches, irdisches Reich entsprechend den Weissagungen des A. T. stiften würde,

wie es Apoc. 20, 4—6 beschrieben wird. Das Einzige, was die Jünger von den Juden unterschied, war ihr Glaube, dass der Messias in der Person Jesu erschienen und vom Tode auferstanden sei. Das Christenthum wäre, nachdem der Glaube an die baldige Wiederkunft sich als irrig erwiesen hatte, als jüdische Secte verschollen, wenn nicht Paulus ein ganz neues Princip aufgestellt hätte, welches sowohl Jesu als auch den Urapposteln noch unbekannt war. Nach dem Vorgang einer Richtung des damaligen Judenthums fasste Paulus den Tod Jesu als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit auf, wie im 4. Buch der Makkabäer 6, 29; 17, 22 das Blut der Märtyrer als Sühnopfer für Israel gilt. Diese Idee wurde von den Anhängern des Paulus ins A. T. zurückgetragen, wo die Stelle vom stellvertretend leidenden Knecht Gottes Jes. 52, 13—53, 12, wie oben gezeigt, ein christlicher Einschub zu sein scheint, welcher deutlich den Zusammenhang unterbricht.[1]) Auch Jes. 50, 6 ist eine nach Mt. 26, 67, d. i. nach dem Erfolg gemachte s. g. Weissagung. Paulus bezeichnet diese Lehre als Glauben an Christus, welcher nicht ein blosses Fürwahrhalten des stellvertretenden Todes Christi, sondern ein geistiges Sterben und Auferstehen mit ihm ist in dem Sinne, dass der Christ der Sünde absterben und in einem neuen Leben wandeln soll (Röm. 6, 1 ff., Col. 2, 12 f.). Der alte Mensch soll ausgezogen und der neue Mensch angezogen werden (Col. 3, 9 f.[2]). Da diese Geistesverfassung jeder Mensch sich aneignen kann, so folgt daraus, dass der Christ an das mosaische Gesetz, das Heilsprincip des späteren Judenthums, welches wegen seiner unzähligen, z. T. unerfüllbaren Forderungen unfähig ist, den Menschen zu beseligen (Röm. 7), nicht gebunden ist (Röm. 3, 21); es folgt ferner

1) Man vergleiche 52, 11 f. mit 54, 1. Vgl. S. 64 Fussnote.
2) Vgl. die aus Angelus Silesius S. 172 angeführten Stellen.

daraus die Verwerfung der jüdischen Anmassung als eines auserwählten Volkes (Röm. 2, 11—29) und die Berechtigung der Ausdehnung des Christenthums auf alle Völker, Stände, Geschlechter und Bildungsstufen (Gal. 3, 22—28; Col. 3, 11; Joh. 6, 45). Der Christ tritt ohne menschliche Vermittlung in unmittelbare Verbindung mit Gott; der Geist Gottes selber giebt unserem Geist Zeugniss, dass wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16). Damit wird in religiöser Sprache dasselbe ausgedrückt, was die Philosophie die Identität des subjectiven Geistes mit dem objectiven oder die Identität des Denkens und Seins nennt, welche sich in der Philosophie ebensowenig beweisen lässt und ebenso Glauben erfordert [1]) wie in der Religion das Zeugniss des göttlichen Geistes, aber auf beiden Gebieten die unumgängliche Voraussetzung ist. Mit diesem Gedanken ist die tiefste Wurzel sowohl des begrifflichen Denkens als auch der religiösen Empfindung und Vorstellung erfasst. Auf Grund dieser dem Spät-Judenthum entgegengesetzten Lehre gründete Paulus die Heidenmission, und es standen sich nun Heidenchristen und Judenchristen gegenüber. Denn es war natürlich, dass die paulinische Lehre nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Judenchristen Anstoss erregen musste. Derselbe tritt schon Gal. 2 in dem Auftreten des Paulus dem Petrus und Jacobus gegenüber hervor, noch weit mehr aber 2 Cor. 11, 5. 13. 22—33. Im Brief des Jacobus 2, 14 ff. wird die Lehre des Paulus offen bekämpft; antipaulinische Stellen aus der Apoc. und dem Ev. Mt. sind S. 44 Fussnote angeführt. Man hüte sich, das Verhältniss der Urapostel zu Paulus oder das

1) Darum ist die Objectivität des Erkennens in alter und neuer Zeit von Skeptikern wie Kant ebenso angezweifelt worden wie die Gewissheit des christlichen Heils. Die Identitätsphilosophie in Schelling und Hegel hat die Identität des Denkens und Seins so wie das Zeugniss des Geistes wiederhergestellt.

der Judenchristen zu den Heidenchristen nach der Darstellung der Ap. G. aufzufassen; dieselbe nimmt den weit späteren Standpunkt der Vermittlung zwischen beiden Richtungen, speciell zwischen Petrus und Paulus ein, wie Baur in seinem „Apostel Paulus" und besonders klar Zeller in seiner Schrift über die Ap. G. dargethan hat. [1]) Die Ap. G. ist nicht eine historische, sondern eine durch und durch tendenziöse Parteischrift. — Besonders schroff tritt die Bekämpfung des Paulus in den clementinischen Homilien, einer judenchristlichen Schrift des zweiten Jahrhunderts, hervor, in welcher Paulus unter der Maske Simons des Magiers (Ap. G. 8) erscheint und „der feindliche Mensch" genannt wird (vgl. Mt. 13, 28). In dieser Schrift wird den Visionen und Ekstasen, wie sie nach 2 Cor. 12, 1 ff. Paulus häufig hatte, aller Werth abgesprochen, und allein der persönliche Umgang mit Jesus, welcher dem Paulus fehlte, als Kriterium eines Apostels hingestellt. Der Eindruck der Predigt des Paulus war aber zu gewaltig und der Gewinn seiner Lehre für die Gemeinde zu bedeutend, als dass sie hätte unterdrückt werden können; es kamen also Vermittlungen mit seinen Gegnern zu Stande, welche sich schon im N. T. fast Schritt für Schritt verfolgen lassen. Dem Paulus wurden Briefe untergeschoben (Epheserbrief und die Briefe an Timotheus und Titus), welche seinen Standpunkt milderten und von seinem schroffen Auftreten im Galaterbrief oder in den Corintherbriefen nichts mehr verspüren liessen; auch in seine echten Briefe, besonders in den wichtigsten, den Römerbrief, sind später Partieen eingeschoben worden, welche das Richten als verwerflich (Röm. 2, 1—10; vgl. damit das Auftreten

1) Ich gebe hier nur Ein Moment an: Während Paulus Gal. 2, 3 durchsetzt, das Titus nicht beschnitten wird, beschneidet er Ap. G. 16, 3 den Timotheus „wegen der Juden."

des Paulus 1 Cor. 5) verurtheilen und eine Belohnung nach den Werken kennen, welche ferner den paulinischen Glauben durch Empfehlung des Friedens, der Eintracht mit allen Menschen und der Liebe herabmildern und Rücksichtnahme auf den Schwachen empfehlen, dem man keinen Anstoss geben solle (Röm. c. 12—14; später wurden noch c. 15 und 16 hinzugesetzt). Auch Gal. 5, 13—15, wo die Liebe empfohlen und davor gewarnt wird, einander zu fressen und zu beissen, vielleicht auch Gal. 6, 1—10, wo, abweichend von V. 12 und c. 2, 11 ff. Zurechtweisung des Fehlenden mit Sanftmuth empfohlen und ermahnt wird, dass Einer die Lasten des Anderen tragen soll als „das Gesetz Christi", scheinen spätere Zusätze zu sein. Andererseits wurden paulinische Gedanken in gemilderter Form dem Apostel Petrus untergelegt, wie in den unechten beiden Briefen des Petrus, welche zum Zweck der Ausgleichung auch Gedanken aus dem judaistischen Brief des Jacobus aufgenommen haben.[1]) Die Lehre ist nicht streng paulinisch; gute Werke werden 2, 12 empfohlen, ebenso gutes thun 2, 14. 15, Duldung 4, 8 f. Die paulinische Rechtfertigungslehre fehlt ganz. Babylon 5, 13 ist Pseudonym für Rom, wo auch Marcus, der Vermittler unter den Evangelisten, lebt. Als Überbringer wird 5, 12 Silvanus (= Silas, vgl. 1 Thess. 1, 1) der Begleiter des Paulus genannt. In dem noch später geschriebenen zweiten Brief beruft sich Petrus 3, 15 auf die Briefe seines „geliebten Bruders Paulus" die freilich „manches Schwerverständliche enthalten, was die Unwissenden zu ihrem

1) Vgl. 1 Petr. 4, 8 (Schluss) mit Jac. 5, 20 (Schluss); 3, 10 mit Jac. 3, 5 ff. (Warnung vor Missbrauch der Zunge). Paulinische Ausdrücke in 1 Petr. sind Glaube, Gnade, Fleisch und Geist, Erbschaft, Rettung, berufen, vorherwissen, Gewissen (2, 19, vgl. 2 Cor. 4, 2), sich gleichstellen (1, 14, vgl. Röm 12, 2), „der verborgene Mensch" 3, 4 (vgl. Röm. 2, 29). Vgl. auch 2, 13 mit Röm. 13, 1 ff. 4, 1*b* ist Milderung von Röm. 6, 6 f.

Verderben verdrehen." Damit ist die Versöhnung erreicht, beide Apostel sind brüderlich neben einander gestellt wie im Peter-Paulsfest der katholischen Kirche. — Antipaulinisch ist auch der dem Judas, dem Bruder des Jacobus (V. 1), des Verfassers des Briefes (um seine judenchristliche Tendenz zu kennzeichnen) zugeschriebene Brief, welcher wie der Brief des Jacobus. factisch kein Brief, sondern ein religiös-tendenziöser Tractat ist. Bekämpft werden Menschen, welche die Gnade Gottes zur Ausschweifung missbrauchen (V. 4), Unzucht treiben und die Wege Kains, Bileams und Korahs (4 M. 16) gehen (V. 11), Spötter sind und Trennungen machen (V. 18 f.). Unzucht ist hier ebenso wie Apoc. 2, 14. 20 Ausdruck für Götzendienst, und ebenso wie in der Apoc. ist damit das von Paulus erlaubte Essen von Götzenopferfleisch gemeint (1 Cor. 8). Bileam wird ebenso wie Apoc. 2, 14 als Verführer zum Götzendienst genannt (nach 4. M. 31, 16) und ist wohl hier wie in der Apoc. verdeckte Bezeichnung für Paulus.

Der Brief an die Hebräer[1]) will nach 13, 23, wo der Verfasser verspricht, mit Timotheus, welcher sonst in der Begleitung des Paulus erscheint, die Adressaten zu besuchen, als ein Brief des Paulus erscheinen. Auch dieser Brief hat die Tendenz, den Paulinismus abzuschwächen, ebenso wie der zweite Teil den Römerbriefs, die Briefe an Timotheus und Titus und die Petribriefe. Der Kern des Paulinismus, die Rechtfertigungslehre, fehlt auch hier. Hauptgedanke des Verfassers ist, dass die Einrichtungen des A. T. Vorbilder (Typen) für Christus und das Christenthum sind und durch die wirklichen Dinge, deren Schatten

1) D. i. an alexandrinisch (in der Weise des Philo) gebildete Judenchristen. Dieser Aufschrift entsprechen die vielen Typen aus dem A. T., welche im Brief erwähnt und in der Weise Philos gedeutet werden. Auch dieser Brief ist ein in Briefform eingekleideter religiöser Tractat.

sie genannt werden (10, 1), d. i. durch das Christenthum, abgeschafft sind. (Dieselbe Idee hat das 4. Ev. mit seiner Darstellung Jesu, der am 14. Nisan als wahres Passahlamm stirbt und dadurch die jüdische Passahfeier abschafft; vgl. S. 74). — Moses war nur wie ein Diener im Hause, Christus aber wie ein Sohn (3, 1—6). Ebenso steht der neue Bund höher als der alte. Auch die Engel stehen unter Christus, ungenügend bewiesen 2, 5 ff. (mit falscher Deutung von Ps. 8, 5—7). Ein Typus Jesu ist auch Melchisedek (c. 7), welchem Abraham und mit ihm seine Nachkommen, die Leviten, den Zehnten geben (1 M. 14, 20), ihm also untergeordnet sind. Ebenso wie Melchisedek steht Jesus, der Priester nach der Weise Melchisedeks, über dem levitischen Priesterthum. Ebenso erscheint c. 9 der Hohepriester des A. T. als Typus Christi. Während jener aber jedes Jahr einmal (am Versöhnungsfest) in das Allerheiligste ging, um ein Opfer für sich und das Volk darzubringen, ist Christus (9, 11 f.) in ein nicht von Händen gemachtes Heiligthum, und zwar nicht mittels Blutes von Böcken und Kälbern, sondern mittels seines eigenen Blutes hineingegangen und hat eine ewige Erlösung gestiftet (vgl. 9, 7 ff.). Die irdische Stiftshütte des A. T. ist nur ein Abbild der wahren, welche der Herr im Himmel errichtet hat (8, 1. 2). Dies sind Beispiele für die damalige, alexandrinische Theologie, welcher der Hebräerbrief angehört, die freilich für uns ebenso wenig wie die Philo's überzeugend ist. Die Definition des Glaubens 11, 1 ist abgeschwächt gegen den paulinischen Glauben; während Paulus Röm. 4 kaum zwei Beispiele für seinen Glauben im A. T. findet, giebt unser Brief c. 11 eine ganze „Wolke" (Luth. ungenau: Haufen) von Zeugen (vgl. 12, 1), zu denen sogar die Hure Rahab 11, 31 gehört (vgl. Josua 2. [1]) Die

1) Dem gegenüber erwähnt der Brief des Jacobus 2, 25 die Rahab als Beispiel für die Rechtfertigung durch die Werke.

dringende Ermahnung zur Ruhe (3, 7—4, 11) hat wohl den Zweck, den Parteien des Urchristenthums Versöhnung einzuschärfen. „Heute, heute, so ihr seine Stimme höret, so verhärtet eure Herzen nicht"! (3, 7 f.).

Den letzten Standpunkt im N. T. für die Ausgleichung der Gegensätze nehmen das Ev. und die Briefe des Johannes ein. Das Judenthum erscheint hier als weit entschiedener abgethan als bei Paulus; erst durch die Logosidee ist das Christenthum vollständig vom Judenthum losgerissen worden, weil die Juden in ihr Zweigötterei sahen. Das Erlösungswerk ist bei Johannes ein allgemeinkosmisches, nicht mehr ein allein das menschliche Gemüth betreffendes wie bei Paulus in seinen echten Briefen; an Stelle des paulinischen Glaubens tritt die Liebe als oberstes religiös-sittliches Princip, und der Glaube nimmt eine untergeordnete Stellung ein (vgl. 1 Joh. 4, 7 ff.); die urchristlichen Hoffnungen auf ein Jenseits (Wiederkunft Christi, jüngster Tag, Weltgericht, Auferstehung der Todten) werden auf das Diesseits übertragen; an Stelle der paulinischen Lehre von der stellvertretenden Genugthuung tritt als Princip der Erlösung die rationellere Lehre, dass das Samenkorn sterben muss, um Frucht zu bringen (Joh. 12, 24), d. i. dass das Individuum zu Grunde gehen muss, um die Gattung zu erhalten. Die Hoffnung, dass Alles Ein Hirt und Eine Heerde werden soll (10, 16) hat den paulinischen Kampf zwischen Judenchristen und Heidenchristen weit hinter sich. Die Bitte um Einheit c. 17, 21—23 hätte Paulus den Judenchristen gegenüber sicher nicht ausgesprochen. Die Charakterisirung Gottes als Geist und seiner Anbetung als einer Anbetung im Geist und in der Wahrheit 4, 24 geht über den paulinischen persönlichen Gottesbegriff hinaus. [1]) Die ganze gnostische

1) Dabei ist von Ap. G. 17, 24. 25. 28 als nicht echt paulinisch abzusehen.

Anschauung von der Person Jesu in 4. Ev. hat nicht nur die der 3 ersten Evv., sondern auch die des Paulus hinter sich, dessen Anschauung vom geistigen, nach dem Tode verklärten Christus das 4. Ev. schon durch das ganze irdische Leben Jesu durchzuführen sucht. Das Wort am Kreuz: Es ist vollbracht, nimmt in der Entwickelung der Lehre vom Werk Christi im N. T. die letzte Stelle ein. Beweise für das hier Zusammengefasste giebt die vorhergehende Auseinandersetzung.

Resultat der Ausgleichung der Gegensätze des Urchristenthums ist die katholische Kirche.

Man könnte fragen: Wie verträgt sich diese Annahme verschiedener, zum Teil einander entgegengesetzter Tendenzen der meisten Schriften des N. T. mit der Geltung derselben als normativer Schriften für die evangelische Kirche? Darauf haben unsere Philosophen Hegel und Schelling bessere Antworten gegeben als die Theologen. Hegel sagt in der Phaenomenologie des Geistes S. 555: „Was der sich offenbarende Geist an und für sich ist, wird nicht dadurch herausgebracht, dass sein Leben auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorstellungen der ersten unvollkommenen Gemeinde. Dieser Zurückführung liegt der Instinct zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber sie verwechselt den Ursprung als das unmittelbare Dasein der ersten Erscheinung mit der Einfachheit des Begriffes." Die erste Erscheinung ist nach Hegel unvollkommen wie jede andere für sich genommen; denn erst aus der Totalität der Momente resultirt der Begriff. Noch weiter geht Schelling, welcher in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums S. 197 ff. sagt: „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts als eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine (des Christenthums) Idee ist nicht in diesen

Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maas bestimmt werden muss, in welchem sie jene (die Idee) ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon im Geist des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war; nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, sondern seine ganze Geschichte vor Augen haben." Die christlichen Religionslehrer müssten es den späteren Zeiten Dank wissen, dass sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher (d. i. der Bücher des neuen Test.) so viel speculativen Stoff gezogen und diesen zu einem System umgebildet haben. Ja ein Hinderniss für die Vollendung des Christenthums seien die biblischen Bücher gewesen, die an echt religiösem Gehalt eine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit nur von ferne aushalten könnten. Diese Bücher seien es gewesen, die als Urkunden, deren bloss die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von Neuem das empirische (d. i. geschichtliche) Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt hätten, welche unabhängig von den Schriften des N. T., in welchen sie nur sehr unentwickelt liege, bestehen könne.

Man kann diesen Philosophen nicht Unrecht geben (obwohl Schelling übertreibt), wenn man sieht, dass die Schriften des N. T. nicht bloss im Einzelnen sich widersprechen, sondern ganz verschiedene Anschauungen vom Christenthum haben, wie dies aus der Vergleichung des Ev. Matthaei mit dem Ev. Lucae, ferner aus der Vergleichung der 3 ersten Evangelien und der Apokalypse mit dem 4. Ev., sowie aus der Vergleichnng der Jacobus- und Judasbriefe mit denen des Paulus hervorgeht. Aber auch bei Paulus selber findet sich ein solches Schwanken in wichtigen Momenten, dass ein absolut normativer Charakter schwer damit bestehen kann. So bestimmt er

die Auferstehung bald als eine körperliche (Röm. 8, 11), bald als eine geistige (Röm. 6, 4—10, Col. 3, 1 [1]); die Rechtfertigung durch den Tod Christi ist ihm Röm. 3, 21—26 eine ausreichende, während nach Col. 1, 24 die Leiden Christi Mängel haben und der Ergänzung bedürfen; dasselbe, was Röm. 11, 36 Gott zugeschrieben wird, dass durch ihn Alles ist, wird 1 Cor. 8, 6 von Christus ausgesagt; die Verwerfung des jüdischen Volks ist ihm Röm. 9 eine absolute, gleich nachher Röm. 11 aber nur eine temporäre, nur bis zur Vollendung der Heidenbekehrung dauernde; die Anschauung von Christus schwankt zwischen der eines Menschen (1 Cor. 15, 3 f.) und der eines göttlichen Wesens (Röm. 9, 5) oder eines kosmischen Princips (1 Cor. 8, 6; Col. 1, 15 ff.). Die paulinische Beweisführung hat starke Mängel: der Glaube Abrahams, auf welchen er sich Röm. 4, Gal. 3, 6 ff. beruft, ist blosser Auctoritätsglaube und nicht mit dem Glauben des Paulus zu vergleichen, der ein geistiges Aneignen des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in sich schliesst; die Beweisführung aus dem Singular „Same Abrahams" Gal. 3, 16 (vgl. 1 M. 12, 3) dafür, dass damit eine Einzelperson, nämlich Christus gemeint sei, erscheint uns fast lächerlich; die allegorische Schrifterklärung Gal. 4, 21 ff. hielt sogar der entschiedene Pauliner Luther für „zu schwach zum Stich." Paulus erwartet schwärmerisch die Wiederkunft Christi noch bei Lebzeiten (Phil. 4, 5; 1 Cor. 7, 29). Ja eine der paulinischen Grundlehren, die von der stellvertretenden Genugthuung, widerspricht dem moralischen Fundamentalsatz, dass sittliche Verbindlichkeiten unübertragbar sind. Weil Paulus noch stark in rabbinischer, für uns gar nicht mehr überzeugender Beweisführung steckt, darum hat ihn

---

1) Dieselbe verschiedene Auffassung bei Joh. 5, 24 f., verglichen mit V. 28 f. Die theolog. Ausleger verdecken die Unterschiede.

der Philosoph Fichte der Aeltere mit Recht als „noch halben Juden" bezeichnet und erst im 4. Ev. den reinen Ausdruck des Christenthums erkannt. Man kann den normativen Charakter nur dem neuen Geist zuschreiben, der die neutestamentlichen Schriften gegenüber dem A. T. erfüllt, und muss für die begriffliche Festsetzung der christlichen Lehre den späteren Theologen und besonders den späteren Philosophen den Vorzug geben. [1])

Wichtiger als die so eben behandelte Frage ist die von Strauss gestellte, ob wir noch Christen sind, oder die von Zimmern a. a. O. S. 57 angeregte, aber nicht beantwortete: Wie weit enthält das Christenthum eine Weltanschauung, die auch für einen modern denkenden Menschen (welchen der Papst so eben verdammt hat) noch maasgebend ist? Ich will die Beantwortung übernehmen, welche Zimmern zu geben unterlässt.

Gehen wir vom apostolischen Symbol, der ersten kirchlichen Zusammenfassung der Hauptmomente des christlichen Glaubens, aus, so wird im ersten Artikel Gott der Vater als Schöpfer des Himmels und der Erde bezeichnet. Ein Gott, welcher zu einer bestimmten Zeit sich entschliesst, eine Welt zu schaffen, ist nicht frei von Willkür; er ist also unverträglich mit dem Begriff eines absoluten Wesens. Ebenso ist ein solcher Gott nur als ein persönlicher vorstellbar; ein persönlicher Gott aber kann wie jede Person nur als räumlich beschränkt gedacht werden, kann also kein absolutes Wesen sein. [2]) Endlich denkt der wissenschaftlich Gebildete unserer Zeit Gott

---

1) Auch Schleiermacher bezeichnet die Schriften des N. T. nur als das erste Glied in der fortlaufenden Reihe der Darstellungen des christlichen Glaubens.

2) Die neuerdings beliebten Ausdrücke „absolute Persönlichkeit" oder „Allpersönlichkeit", echt modern-theologische Gebilde, sind contradictio in adjecto.

und Welt nicht als ausser einander, sondern als in einander; die monistische Richtung unserer Zeit setzt der veralteten dualistischen Anschauung von Gott und Welt gegenüber an Stelle des ausserweltlichen Gottes den innerweltlichen, in welchem wir leben, weben und sind (Ap. G. 17, 28) oder den Gott, der Geist und Alles in Allem ist (Joh. 4, 24; 1 Cor. 15, 28). Also auch im N. T. stehen sich zwei verschiedene Gottesbegriffe gegenüber, der persönliche Gott und der geistige Gott.

Vom zweiten Artikel ist nur historisch, dass Jesus unter Pontius Pilatus gelitten hat, gestorben und begraben ist. Die Erzeugung vom heiligen Geist und der Jungfrau Maria ist nicht Geschichte, sondern mythischer Ausdruck für den Gedanken, dass in der Menschheit Göttliches und Menschliches vereinigt ist, dass Gott im Christenthum als ein menschgewordener oder nach dem biblischen Ausdruck als ein mit der Menschheit versöhnter erkannt ist. Was die Kirche von Christo sagt, ist auf die ganze Christenheit, ja auf die ganze Menschheit zu übertragen. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit (so Schelling und schon die alexandrinischen Kirchenlehrer), sie ist nur im Christenthum am entschiedensten (nicht zuerst) ausgesprochen und Gemeingut der ganzen Christenheit geworden, freilich wegen der Beschränkung auf Christus in unvollkommener Weise. Noch richtiger spricht unsere Zeit nicht bloss von einer Menschwerdung, sondern von einer Weltwerdung [1]) Gottes; denn Gott offenbart sich nicht bloss im menschlichen Geist, sondern in der ganzen Natur. Das Christenthum enthält also eins der tiefsten Erzeugnisse des menschlichen Denkens, aber in inadaequater Form, ebenso wie der Glaube und die

1) Hier ist noch der Ausdruck „Werdung" inadäquat; das Werden bezieht sich nur auf unsere Erkenntniss, nicht auf das Sein Gottes an sich.

Religion denselben Inhalt hat wie das Wissen und die Philosophie, aber in einer Ausdrucksweise, über welche das Denken hinausgehen muss (so schon Clemens von Alexandrien und Origenes, in neuerer Zeit Schelling und Hegel). Dasselbe meint Lessing, wenn er sagt, dass Offenbarungswahrheiten zu Vernunftwahrheiten ausgebildet werden müssen. [1]) Wenn die Centrallehre des Christenthums von der Menschwerdung Gottes durch die gegebene Deutung auch aufhört, specifisch christlich zu sein, so hat das Christenthum doch das Verdienst, sie, wenn auch zunächst in inadaequater Form, zu weit allgemeinerer Anerkennung als das Alterthum gebracht zu haben. Der Hauptunterschied des Christenthums von den vorchristlichen Religionen, sowohl der jüdischen wie der griechisch-römischen, ist, dass Gott nicht mehr als persönlicher ausser der Welt steht, sondern als menschgewordener in der Welt lebt, es ist der der Lehre des N. T. zu Grunde liegende, wenn auch nur an zwei Stellen (Ap. G. 17, 28; Joh. 4, 24) offen ausgedrückte Pantheismus. Darum ist das Christenthum in seinem tiefsten Grunde nicht dualistisch, was ihm oft mit Unrecht vorgeworfen wird, sondern monistisch. Trotz der unvollkommenen Ausbildung dieses Standpunktes im N. T. bildet derselbe den Hauptunterschied des Christenthums von den zur Zeit Jesu und der Apostel im römischen Reich bekannten Religionen. (Der dem Christenthum sehr verwandte Buddhismus war damals in Europa unbekannt). Der Islam, der den persönlichen Gott (mit richtiger Betonung der Einheit der christlichen Trinitätslehre gegenüber) wieder zum Dogma erhob, bildet in dieser Beziehung einen Rückschritt zum Judenthum

---

1) Wir würden sagen: Offenbarungswahrheiten müssen als Vernunftwahrheiten erkannt werden, weil sie dies ursprünglich gewesen sind. Die Offenbarungsform ist nur religiöse Einkleidung.

und Heidenthum hin. Vgl. die Schlussabhandlung über Pantheismus und Atheismus.

Die Auferstehung (und damit auch die Himmelfahrt) Christi wird schon von Paulus und Johannes geistig gefasst (vgl. S. 234 u. S. 231). „Niedergefahren zur Hölle" (d. i. zur Unterwelt, nach dem A. T. (Hiob 3) und der griechischen Mythologie (Odyssee XI) dem Aufenthalt der abgeschiedenen Geister) ist aus 1 Petr. 3, 19 f. aufgenommen, wonach auch den abgeschiedenen Geistern das Ev. gepredigt werden sollte, ein durchaus mythologisches Gebilde. Das Sitzen zur Rechten Gottes ist nach Ps. 110, 1 bildlicher Ausdruck für den höchsten Ehrenplatz, das Richten der Lebendigen und der Todten ist von Gott dem Vater im N. T. auf den Sohn, den Gott der Christen, übertragen. Jene Idee fehlt bei Johannes ganz, diese wird Joh. 5, 24 auf das Diesseits übertragen, ebenso das ewige Leben und V. 25 die Auferstehung der Todten. Die Auferstehung des Fleisches im 3. Artikel widerspricht sogar der biblische Lehre; denn Paulus sagt 1 Cor. 15, 50, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können. Die Vergebung der Sünden ist ein innerer Seelenact, der mit der Sinnesänderung zusammenfällt und keiner äusseren Vermittelung (durch Priester) bedarf. Unsere Zeit erkennt wie die alten Gnostiker nur eine Erlösung (d. i. Befreiung von Sünden und Mängeln) durch eigene Kraft [1]) an, nicht durch stellvertretendes Leiden eines Anderen. Leiden,

1) Diese grösste sittliche That des Menschen wird als „Selbsterlösung" von den kirchlichen Theologen, auch von vielen, die als freisinnig gelten, für eine der grössten Irrlehren erklärt. Aber schon Johannes (vgl. S. 231) setzt an Stelle der Stellvertretungstheorie eine andere. Auch die Mystiker und Philosophen vermeiden dieselbe und setzen im Gegensatz zu den Orthodoxen, ohne diese direct anzugreifen, ein geistiges und sittliches Sterben und Auferstehen mit Christo. Schleiermacher verallgemeinert die Stellvertretungstheorie zur allgemein menschlichen Idee des Leidens für die Gemeinschaft im Märtyrerthum.

Sterben und Auferstehen Christi sind uns nur Symbole für Vorgänge des inneren Lebens jedes Christen, ja jedes Menschen (so schon Paulus Röm. 6, 4—7 u. die Mystiker).

Dass das jüngste Gericht und die Auferstehung der Todten schon im 4. Ev. aus dem Jensets ins Diesseits übertragen wird, ist oben (S. 231) gezeigt worden.

Das Apostolicum setzt die Dreieinigkeitsidee voraus, in welcher der Vater den vorchristlichen, ausserweltlichen Gott, der Sohn den menschgewordenen, offenbarten Gott der Christen, und der heilige Geist die Aneignung der zunächst im Sohne angeschauten Offenbarung durch die Gemeinde ausdrückt, also drei Erscheinungsformen derselben Gottheit. Nur in dieser Fassung ist die Trinitätslehre rationell. Die kirchliche Lehre von der Trinität ist polytheistisch, was Juden und Muhammedaner derselben mit Recht vorwerfen.

Nun ist aber das Christenthum nicht bloss Glaubenslehre, sondern auch Sittenlehre. Aber auch hier finden wir im N.T. Gegensätze. Während Paulus die Rechtfertigung (vgl. über diesen Begriff S. 121 Fussnote) nicht von der Erfüllung der Werke des Gesetzes, sondern allein vom Glauben an Christus, d. i. von der Aneignung des sittlichen Ideals, welches der Christ in Christo anschaut, abhängig macht [1]), erklärt der Brief des Jacobus 2, 14 ff. den Glauben, welchen auch die bösen Geister haben können [2]), für todt ohne Werke und hält die Mitwirkung der Werke zum Glauben für nothwendig. Ausschliesslich eine auf Gutesthun, also

---

1) Doch nimmt Paulus 1 Cor. 15, 19. 30 f. einen untergeordneten moralischen Standpunkt ein, insofern er eine Belohnung im Jenseits als nothwendig darstellt, also eine Tugend, die wie die der Stoiker aus alleiniger Liebe zum Guten auch in Leiden handelt, nicht kennt.

2) Dieser Glaube ist ein rein äusserlicher, also ein anderer als der paulinische, der für den Verfasser des Jacobus-Briefes zu hoch ist. Doch ist die Beziehung auf das Beispiel Abrahams bei Jacobus 2, 21 ff. treffender als bei Paulus Röm. 3; denn der Glaube des Abraham ist Auctoritätsglaube, wie der des Jacobus.

auf Werke gegründete Moral lehrt auch die Apokalypse (2, 2—6. 19. 23; 3, 8) sowie die 3 ersten Evv.; vgl. Mt. 25, 40. 45 und die Bergpredigt, welche durchaus auf der Moral der Gesetzeserfüllung basirt, wenn sie auch eine höhere Moral aufstellt als die der Pharisaeer, wenn sie auch an Stelle des Mordes den Zorn (5, 22), an Stelle des Ehebruchs den begehrlichen Blick (5, 28) und an Stelle des Schwurs das blosse Ja oder Nein (5, 37) setzt und gebietet, selbst die Feinde zu lieben. Das Ev. und die Briefe des Johannes setzen an Stelle des Glaubens die Liebe, und in den unechten paulinischen und petrinischen Briefen ist, wie oben gezeigt, der entschiedene Standpunkt des Paulus gemildert. Auch das Ev. Lucae setzt an Stelle des Glaubens Versenkung in Gott oder Christus (10, 38—42), sowie Reue und Sinnesänderung (15, 12 ff.; 18, 10 ff.).

Fassen wir die Momente zusammen, welche den Begriff des Christenthums (welcher sich aber wie gesagt in den verschiedenen Schriften des N. T. verschieden darstelt) im Wesentlichen constituiren, so ist es auf theoretischem Gebiet der Begriff der Menschwerdung Gottes und der Versöhnung des Menschen mit Gott, und auf praktischem die Moral der Sinnesänderung, der Gesinnung (vgl. die Phrase: Gott siehet das Herz an), der Liebe und der Contemplation, d. i. der Versenkung in das Absolute, welche auch der Philosoph sucht. Verwirklicht findet der Christ diese Momente in der Person Christi, aber nicht im historischen Christus, der Mängel hat (Mc. 10, 18, Col. 1, 24, Röm. 6, 10 [1]), sondern in dem verklärten (d. i. verherr-

1) In dieser Stelle wird Sündhaftigkeit Christi vor der Auferstehung vorausgesetzt; das Absterben für die Sünde kann nur das Absterben für die eigene Sünde sein, weil der 6. Vers dem 2. Vers, wo vom Absterben der Menschen für die Sünde die Rede ist, durchaus entspricht. Die in dem Dogma von der Sündlosigkeit Jesu befangenen Ausleger geben dies nicht zu. Nach 8, 5—10 ist das Trachten des Fleisches als solches sündig, also auch in der Person Jesu.

lichten), von den Mängeln der Endlichkeit befreiten, welcher mit der Idee der gottwohlgefälligen Menschheit zusammenfallt (so Kant). Der historische Christus ist für den Glauben ebenso entbehrlich wie der „Christus dem Fleisch nach" für Paulus (2 Cor. 5, 16). Fichte drückt dies so aus: Nicht das Historische macht selig, sondern das Metaphysische, d. i. der in der Geschichte ruhende Ideengehalt.

Nun kann man einwenden, dass das Christenthum, wenn man es so seines dogmatischen Charakters entkleidet, gar nichts Neues hat, sondern lauter Lehren enthält, die schon vor ihm dagewesen sind. Aber auf diese Einwendung haben schon die alten Kirchenlehrer Irenaeus, Clemens, Origenes die richtige Antwort ertheilt: das Neue des Christenthums bestehe nicht in einzelnen Lehren, sondern darin, dass es die Lehren, welche vorher Eigenthum der Philosophen gewesen, zum Gemeingut der ganzen Menschheit gemacht habe. Ich setze hinzu, was Köppen in seinem Leben Buddhas I. S. 125 f. sagt, dass der Buddhismus in seinem Anfang schlicht und einfach, mehr ethisch als dogmatisch, mehr praktisch als theoretisch gewesen, dass er dem in Mythologie und Theologie, Schulgelehrsamkeit und Speculation, Scheinheiligkeit und Hochmut erstarrten Brahmanismuss gegenüber das Wesen der Heiligung in die Gesinnung verlegte, in die Reinheit des Herzens und des Wandels, in Wohlwollen, Erbarmen, Nächstenliebe und Opferfreudigkeit, und dass er demgemäss von der Geist und Herz erdrückenden Tradition und Priestersatzung, von der abstrusen Schulweisheit und Speculation an das natürliche Gefühl und den gesunden Menschenverstand als den höchsten Richter in religiösen Dingen appellirte. — Ganz so Jesus gegenüber den Pharisaeern und Schriftgelehrten und dem von ihnen beherrschten Judenthum, während schon mit Paulus und dem vierten

Evangelisten die gelehrte Speculation einsetzt, von welcher der Buddhismus nach Buddha ebenfalls nicht frei geblieben ist. Köppen schliesst: „Die positiven Religionen, welche zu Weltreligionen geworden sind, beruhen auf einigen tief im Wesen des menschlichen Gemüths und der Phantasie wurzelnden und darum einfachen Grundsätzen und Geboten. So das Christenthum, so der Islam, so auch der Buddhismus." Jede ethische Religion von Buddha bis Muhammed ist Befreiung des Geistes von Priestersatzungen und Wiederherstellung der Autonomie des Geistes, vermöge welcher er nach eigener Überzeugung handelt. Darum ist jede dieser Religionen Reformation, d. i. Wiederherstellung des ursprünglichen Standpunktes.

Das Christenthum hat auch für unsere Zeit noch hohen Werth, aber nur als rein menschliche Culturmacht, ganz wie der Buddhismus, der nie einen anderen Anspruch erhoben hat; factisch hat es nie einen anderen Werth gehabt; die darüber hinausgehende wunderbare und irrationelle Auffassung der Entstehung und Wirkung desselben giebt nicht Thatsachen, sondern Erzeugnisse der mythischen Volkssage oder der tendenziösen Berechnung. Paulus hat den Werth des Christenthums darin gefunden, dass es aus dem Menschen statt eines Knechtes ein Kind Gottes mache, indem Christus in ihm Gestalt annimmt (Röm. 8, 12–25, Gal. 3, 26), dass in Christo (wir sagen: im Christenthum [1]) nicht ist Grieche und Jude oder Barbar, Herr und Knecht, Mann und Weib (Gal. 3, 28, Col. 3, 11), dass also die Unterschiede des Standes, Geschlechts und der Nationalität aufgehen in eine grosse Liebesgemeinschaft von Brüdern. Paulus hat damit die culturellen Hauptmomente des

1) Diese Umnennung ist für unsere Zeit nothwendig. Man sollte die Candidaten nicht mehr fragen, ob sie Christum, sondern ob sie das Christenthum lieb haben. Jenes führt zur Heuchelei.

Christenthums zusammengefasst: Es hat die Menschheit mit der Gottheit versöhnt und geeinigt dadurch dass der Christ fühlt, dass Gott in ihm und er in Gott lebt, (Ap. G. 17, 28); es hat die Sclaverei des Alterthums aufgehoben [1]), die im römischen Reich weit grösser war als man gemeinhin annimmt, ja die Hauptmasse der Bevölkerung ausmachte; es hat der Frau eine menschenwürdigere Stellung verschafft; es hat die Völkerscheiden aufgehoben und damit dem Dünkel ein Ende gemacht, dass es auserwählte Völker giebt, dass der Jude höher steht als der Heide, und der Grieche höher als der Barbar; es hat eine allgemeine (und darum auch sociale) Verbrüderung aller Menschen angebahnt. Auch dem Bildungsdünkel der jüdischen Gelehrten ist Jesus ganz wie Buddha dem der Brahmanenkaste entgegengetreten. Damit hängt zusammen, dass das Christenthum ebenso wie der Buddhismus auf ein inneres Glück hinweist, auf die Seligkeit der Versenkung in die Gottheit durch Studium und Contemplation, welche zusammenfällt mit der philosophischen Versenkung in die letzten Gründe des Seins und Denkens. Darin liegt der grosse Werth des Christenthums ganz besonders für unsere Zeit. Denn gerade in unserer Zeit des Jagens nach Genüssen, Erfolgen und äusserem Besitz hat das Christenthum die Mission, von Neuem seine Stimme zu erheben und hinzuweisen auf Schätze, welche Motten nicht fressen und Diebe nicht stehlen, auf das Eine was noth thut, auf ein Himmelreich, welches in uns ist. Ein ungesundes Streben nach äusserer Schaustellung, nach Tand und Pomp, ein Hervordrängen des Ich auch um den Preis der Vernichtung Anderer, in Verbindung mit Verdrehung der Grundbegriffe von Recht und Wissenschaft, hat die Mensch-

1) Man lese den reizenden Brief an Philemon, mit welchem Paulus diesem seinen entlaufenen, aber jetzt bekehrten Sclaven nicht als Sclaven, sondern als Bruder in Christo zurückschickt.

heit, besonders die höher gestellte, erfasst, welche sie vergessen macht, dass Segen verbreiten und Aufopferung im Dienst der Menschheit seliger macht als nimmersatte Habgier und unbarmherzige Unterdrückung, dass durch das rücksichtslose Erobern der Aussenwelt das innere Leben, die Hauptquelle der Zufriedenheit, ertödtet wird. Ist es vergessen, dass Plato, Paulus, Buddha, Luther, Jacob Böhme, Spinoza, Fichte, Schiller, Beethoven im begeisterten Dienst ihrer Ideale bei aller Bescheidenheit des äusseren Auftretens ein seligeres und reicheres Leben geführt haben als Machthaber und Millionäre, die in der Armuth ihres geistigen Lebens nicht wissen, durch welche ebenso trivialen wie raffinirten, ja unnatürlichen Genüsse sie sich über ihre innere Verödung hinwegtäuschen sollen. Sie sind immer und immer wieder daran zu erinnern, dass Buddha [1]) einen Königsthron aufgab, um den Armen und Verstossenen das Evangelium von der Seligkeit der Contemplation und von der gegenseitigen Hülfeleistung als grösste Befriedigung zu predigen, dass Mitglieder hochstehender Familien ihre Stellung aufgegeben und sich der Krankenpflege gewidmet haben, um den Wurm zu stillen, der nie stirbt, und das Feuer zu mildern, das nie erlischt. Schriften wie Fichtes Anweisung zum seligen Leben können unserer Zeit nicht tief genug ins Herz geschrieben werden. Er predigt die Seligkeit der philosophischen Contemplation, die mit der religiösen im tiefsten Grunde identisch ist, wie denn überhaupt Philosophie und Religion dieselben Wurzeln haben, und die deutsche Philo-

---

1) Es ist eine der grössten Verkehrtheiten der Halbgebildeten unserer Zeit, Christenthum und Buddhismus als Gegensätze anzusehen und vor letzterem als einer abschreckenden Barbarei zu warnen. Beide Religionen haben dieselbe Tendenz der Befreiung des Geistes von der Unterdrückung, und dasselbe was das Christenthum für Europa, ist der Buddhismus für Asien gewesen.

sophie geradezu die Ergänzung der Reformation bildet. [1])

Es ist unrichtig, wenn dem Christenthum der Vorwurf der Weltflucht gemacht wird. Man lese die Seligpreisungen der Bergrede Mt. 5; die Christen sollen das Salz der Erde, das Licht der Welt sein. Sorget nicht was ihr essen und trinken werdet (Mt. 6, 25 ff.). Das Christenthum soll wie ein Sauerteig die Welt durchdringen (Mt. 13, 33). Mit seinem Pfunde soll der Christ wuchern und es nicht vergraben (Mt. 25, 14 ff.). Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Was ihr einem dieser Geringsten gethan habt, das habt ihr mir (d. i. Christus, d. i. Gott) gethan (Mt. 25, 40 [2]). Ehre sei Gott in der Höhe und Friede (eig. Heil) auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens. Siehe, ich verkündige euch grosse Freude; denn euch ist der Heiland geboren. Alles ist euer, es sei die Welt, das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige (1 Cor. 3, 21 f.). Jesus besucht Hochzeiten. Die Jünger sollen nicht fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist (Luc. 5; vgl. Mt. 11, 19). Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht (Mt. 11, 30). Nicht knechtischen, sondern kindlichen Geist habt ihr empfangen (Röm. 8, 15). Keine Verfolgung und keine Noth kann den Christen von der Liebe Christi und Gottes trennen (Röm. 8, 35). Seid fröhlich mit den Fröhlichen (Röm. 12, 15). Freuet euch in dem Herrn allezeit, und abermals sage ich: Freuet euch (Philipp. 4, 4; vgl. auch V. 5—9). Nicht dass ich schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei, ich jage ihm aber nach, dass ich ergreifen möchte. Ich vergesse, was hinten ist, und strecke mich nach dem, was vor mir liegt (Philipp. 3, 12 ff.). Ja, die Kirchenlehrer treten gegen die Verzweiflung am Leben auf, welche sich

---

1) Göthe sagt: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion.
2) Ebenso sagt Buddha: Wer dem Kranken hilft, hilft mir.

bei den Griechen findet, wie wenn Sophocles im Oedipus auf Kolonos sagt: Nicht geboren sein geht über Alles, wenn man aber geboren ist, ist es das Beste, möglichst schnell von dannen zu gehen.

Summa Summarum: Im Christenthum ist wie in jeder historischen Erscheinung Vergängliches und Bleibendes zu unterscheiden. Scheidet man jenes aus, was mit rücksichtsloser Wahrheitsliebe und nicht mit der lavirenden Halbheit vieler Theologen geschehen muss [1]), so bleibt genug übrig, um das Christenthum mit demselben Recht wie den Buddhismus als rein menschliche Religion auch der Zukunft zu erhalten. Nimmt man aber diese von den Behörden oft kurzsichtig verzögerte Ausscheidung nicht rechtzeitig vor, so liegt die Gefahr vor, dass bei einer socialen Umwälzung mit der Schale auch der Kern verloren geht.

Ich setze noch die Worte eines buddhistischen Gelehrten hinzu, die er vor Kurzem auf dem Weltcongress für freies Christenthum in Berlin gesprochen hat: „Senden Sie uns keine Missionszeloten, die nur auf die Zerstörung unseres alten Glaubens bedacht sind, sondern senden Sie uns Männer der Wissenschaft, damit wir das Gebäude unserer Religion in einer Weise aufbauen können, wie sie modernem Leben und Fühlen entspricht." Die Worte dieses Buddhisten sind den christlichen Laien unserer Zeit den Staatsbehörden gegenüber aus der Seele gesprochen.

---

1) Ganz besonders nöthig ist diese Ausscheidung für den öffentlichen Gebrauch des apostolischen Glaubensbekenntnisses, dessen Formeln, wie oben gezeigt, nach ihrem ursprünglichen Sinn, unserer Zeit meist gänzlich entfremdet sind.

Anhang über Pantheismus und Atheismus.

Schopenhauer hat den Pantheismus einen höflichen Ausdruck für Atheismus genannt. Mit Unrecht. Der Pantheist ist begeistert für das Eine, welches das All zusammenhält; er empfindet die Gottheit in sich und in der Natur; der Atheist haftet an den Einzelerscheinungen und kommt nie über die Folge von Ursache und Wirkung hinaus zu einem Abschluss in einem allumfassenden Princip. Der Pantheist glaubt an den endlichen Sieg des Wahren und Guten, der Atheist sieht überall nur ein Spiel der Kräfte mit ungewissem Ausgang. Der Pantheist ist Enthusiast, der Atheist ist Skeptiker. Der Pantheist, nicht aber der Atheist, kann in Momenten der Begeisterung das Eine im All personificiren und anreden, ja anbeten (und das ist die Genesis jeder Religion, denn der Gottesbegriff ist nichts als Personificirung des Weltgesetzes). Jede wahre Frömmigkeit, auch die des Orthodoxesten, ist pantheistisch, d. i. sie besteht darin, dass der Mensch das Göttliche in sich empfindet und wirken lässt. Paulus spricht Röm. 5, 5 von der Liebe Gottes, die durch den heiligen Geist in unsere Herzen sich ergossen hat; Christus bei Lucas (17, 21) spricht von einem Himmelreich, welches in uns ist; vgl. die schon öfter citirten pantheistischen Stellen Ap. G. 17, 28; Joh. 4, 24; 1 Cor. 15, 28 Schluss. Ja, schon das A. T. predigt einen göttlichen heiligen Geist, der in uns ist (Ps. 51, 14), sagt, dass wir (das irdische) Licht durch das göttliche schauen (Ps. 36, 10), und das poetische Bild, dass durch den Odem Gottes die Geschöpfe erschaffen werden und durch Entziehung desselben vergehen (Ps. 104, 29 f.) ist sinnlich ausgedrückter Pantheismus. Vgl. ferner die S. 172 Note angeführten Aussprüche der Mystiker, welche den Christus (d. i. den menschge-

wordenen Gott) in uns predigen. Nach Schleiermacher, welcher von dem von der Synagoge und Kirche verstossenen pantheistischen Philosophen Spinoza sagt, er sei „voll Religion und voll heiligen Geistes", ist Frömmigkeit „das unmittelbare Bewusstsein von dem Sein alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen", womit der Spruch des Mystikers zu vergleichen ist:

> Mensch, wenn du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,
> So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.

Damit übereinstimmend schliesst Schleiermacher seine zweite Rede über die Religion mit den Worten: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblich, das ist [die Unsterblichkeit der] Religion." Dies ist Pantheismus, aber wahrlich nicht Atheismus, wenn sich auch Schleiermacher hütet, sich offen als Pantheisten zu bekennen. Er redet unrichtig (Reden über die Religion [3] S. 199) nur von einem materiellen Pantheismus, wie wenn es keinen geistigen Pantheismus gäbe (dem er in Wahrheit selber angehört [1]). — Dass die neuere Philosophie in Fichte, Schelling und Hegel pantheistisch ist, hat David Strauss, der zuerst den Muth hatte, ihre letzten Consequenzen zu ziehen, bewiesen, und wenn Hegel, um nicht wie Fichte mit den Staats- und Kirchenbehörden in Conflict zu gerathen, nicht so weit geht, d. i. nicht die Consequenzen seiner eigenen Lehre zieht, ja den Pantheismus als das Finden Gottes in allen einzelnen Dingen bekämpft, so ist dies eine unrichtige, gehässige Darstellung des Pantheismus, welcher nicht alles, auch das schlechte Einzelne Gott, sondern Gott Alles in Allem nennt, d. i. mit dem Weltgesetz identificirt. Wenn

---

1) David Strauss hat Schleiermacher einen Loxias genannt (der delphische Apollo hiess Loxias, d. i. der Krumme wegen seiner krummen, weideutigen Orakelsprüche). Noch mehr verdient Hegel diesen Beinamen.

ferner Hegel Spinoza gegenüber den Satz aufstellt, Gott sei nicht Substanz, sondern Subject oder Selbstbewusstsein, so ist dies echt Hegelsche Sophistik, welche den Zweck hat, um dem Kirchenglauben möglichst entgegenzukommen, den persönlichen Gott, an den Hegel selber nicht glaubte, scheinbar zu retten, wie ihm dies bei der sogenannten Hegelschen Rechten, d. i. bei den Conservativen unter seinen Schülern, wirklich gelungen ist, welche durch diesen Satz das Dasein des persönlichen Gottes zu beweisen suchten; der Satz Hegels enthält aber nichts als den Gedanken, dass Gott, der in der Natur bewusstlos ist, erst im menschlichen Geist zum Bewusstsein kommt (was auch Spinoza lehrt), er ist also echt pantheistisch, und der Gegensatz zu Spinoza betrifft nur die Methode. Dieselbe Sophistik wendet Hegel an, wenn er die Beweise für das Dasein Gottes Kant gegenüber in Schutz nimmt; denn seine Widerlegung Kants besteht darin, dass Kant nur die Beweise für den persönlichen Gott bekämpft (einen anderen Gott kennt er nicht), Hegel dagegen nicht das Dasein eines persönlichen, sondern das eines unpersönlichen Gottes vertheidigt, welches Kant nie geleugnet hat. Kein Philosoph hat mit dem Gottesbegriff soviel Versteckspiel getrieben wie Hegel; seine Vorgänger sowie die Philosophen des Alterthums sprechen sich darüber offener und ehrlicher aus. [1]) Aber nur Fichte hatte den Muth, unzweideutig zu erklären, dass wir keinen anderen Gottesbegriff nöthig haben als die moralische Weltordnung, also nicht den persönlichen Gott. Dies hat ihm schwere Verfolgungen zugezogen, welchen aus dem Wege zu gehen Hegel besser verstanden hat. Schelling erklärt die Beweise

1) Dieselbe Spielerei mit Worten ist es, wenn man, um den Ausdruck Pantheismus zu vermeiden, die Hegelsche Philosophie Panlogismus statt Pantheismus nennt, weil der Unterschied auch hier nur die Methode, nicht den Gottesbegriff selber betrifft.

für das Dasein Gottes für überflüssig, weil Gott als Einheit in der Vielheit der Dinge (also als unpersönlich) überall existire, während Kant diese Beweise für das Dasein Gottes für ungenügend erklärt, indem er (abweichend von Schelling) einen persönlichen Gott voraussetzt. [1]) Der Gott des Pantheismus ist nicht ein Nichts, sondern er ist der wahrhaft lebendige Gott; ja jede Religion, welche Gott als Einzelwesen darstellt, widerspricht dem geläuterten Christenthum, z. B. dem des 4. Ev., und unterscheidet sich nur graduell vom Götzendienst, weil sie Gott als sinnlich und beschränkt, nicht als Geist auffasst, wobei es wenig ausmacht, ob man diesen Gott wie der Götzendiener bildlich darstellt oder sich nur bildlich vorstellt. Dieser Gottesbegriff ist die Wurzel alles Aberglaubens; das ganze System der Orthodoxie ist aus ihm entwickelt. Die Philosophen nach Fichte trifft der Vorwurf, nicht offen ausgesprochen zu haben, dass ihr Gott nicht der persönliche ist. Andererseits ist ein vollständiger Atheismus undenkbar; denn jedes Suchen eines Naturzusammenhangs ist ein Suchen Gottes; auch der Atheist leugnet wie der Pantheist nur die Persönlichkeit Gottes. Diese Leugnung, die mit der

---

1) In seiner späteren (reactionären) Periode hat Schelling die Persönlichkeit Gottes mit Anschluss an Jacob Böhme, aber mit Missdeutung desselben in ungenügender Weise wieder zu construiren gesucht. Vgl. Strauss, Glaubenslehre I. S. 510 f. Ebenso Fichte der jüngere. Auch Kant hat in seiner zweiten Periode, indem er von einem mangelhaften moralischen Standpunkt aus Tugend und Glückseligkeit auseinanderhielt, statt mit den Stoikern das einzige wahre Glück in der Tugend zu sehen, den persönlichen Gott in unbefriedigender Weise wiederherzustellen gesucht, weil derselbe zur Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit in einem unsterblichen (d. i. jenseitigen) Leben nothwendig sei. Ebenso hat sich Schleiermacher später (in der Glaubenslehre) mehr an die Kirchenlehre angeschlossen, ohne aber den in den Reden über die Religion offen gepredigten Pantheismus des Spinoza zurückzunehmen, und mit der ausdrücklichen Forderung, dass nicht der persönliche, sondern der lebendige Gott zu predigen sei. Nach der Reform des Gottesbegriffs ist auch die Eidesformel zu ändern.

grössten Begeisterung für das Eine im All verbunden sein kann, als Atheismus zu bezeichnen, ist unrichtig.

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des höchsten Gottes Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Das christliche Glaubensbekenntniss dürfte vom Standpunkt der modernen Wissenschaft aus etwa so umzuformen sein:

Ich glaube an Gott, aus dessen Wesen die Welt hervorgegangen ist, der die Welt durch sein Walten erhält, den wir als Geist verehren, in dem wir leben und wirken.

Ich glaube, dass Jesus von Nazaret und seine Apostel durch ihr Leben und ihre durch Leiden und Tod besiegelte Lehre für die Erlösung der Menschheit von Sünde und geistiger Finsternis bahnbrechend gewesen sind, und dass dieselben in der Aufopferung für das Wohl der Menschheit Vorgänger und Nachfolger gehabt haben.

Ich glaube, dass der Geist Gottes die Welt durchdringt und die Menschheit erleuchtet.

Ich glaube an die Versöhnung und Einheit der Menschheit mit Gott, an eine allgemeine Bruderliebe als Ziel der menschlichen Entwickelung und an den ewigen Sieg des Wahren und Guten.

Verlagsbuchhandlung vormals E. J. BRILL, Leiden.

Jahn, G., Das Buch Ester. Nach der Septuaginta herrgestellt, übersetzt und kritisch erklart. 8°. . . . . *f* 1.75

Jahn, G., Beiträge zus Beurteilung der Septuaginta. Eine Würdigung Wellhausenscher Textkritik. Mit einem Anhang: Antwort auf Practorius' Allerneustes über meine Erklärung der Sibawaihi. 8°. . . . . „ —.60

Jahn, G., Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja, text-kritisch und historisch-kritisch untersucht mit Erklärung der einschlägigen Prophetenstellen und einem Anhang über hebräische Eigennamen. 8°. . . . . „ 6.—

Jong, K. H. E. de, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. 8°. „ 5.25

Poels, H. A, Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'Arche. *Tome Ier.* 8°. . . . . „ 2 50

Textus Hebraici emendationes quibus in Vetere Testamento neerlandice vertendo usi sunt A. Kuenen, I. Hooykaas, W. H. Kosters, H. Oort. Edidit H. Oort. 8°. . . . . „ 3.—

Trip, Ch. J., Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. 8°. . . . . „ 2.25

Völter, (Daniel). Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der Aegyptischen Mythologie 4te neubearbeitete Auflage. 8°. . . . . „ 1.50

Völter, (Daniel). Die apostolischen Väter neu untersucht.
Teil I: Clemens, Hermas, Barnabas. gr. in-8°. . . . „ 4.75
„ II, 1: Die älteste Predigt aus Rom. (Der sogenannte zweite Clemensbrief). 8°. . . . . „ —.90

Völter, (Daniel). Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebene Briefe neu untersucht. 8°. . . . . „ 2.40

BUCHDRUCKEREI vormals E. J. BRILL, LEIDEN.

BOOK TO BE RETURNED

232
J25

Jahn, Gustav
AUTHOR
Über die Person Jesu...
TITLE
20515

232
J25 Jahn, Gustav
Über die Person Jesu...

20515

PAMPHLET BINDING